இந்தியாவின்

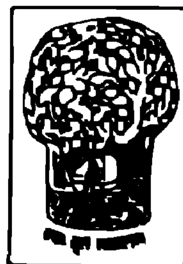
தேசியப் பண்பாடு

இந்தியா—நாடும மக்களும்

இந்தியாவின் தேசியப் பண்பாடு

எஸ் அபிட் ஹுசைன்

ஆங்கிலத்திலிருந்து தமிழில்
க. தட்சிணாமூர்த்தி



நேஷனல் புக் டிரஸ்ட், இந்தியா

ISBN 81-237-1171-9

முதற்பதிப்பு: 1995 (சக, 1916)

ரூ. 51.00

The National Culture of India (*Tamil*)

வெளியீடு: இயக்குநர், நேஷனல் புக் டிரஸ்ட், இந்தியா

ஏ-5 கிரீன் பார்க், புது தில்லி 110 016

உள்ளடக்கம்

		பக்கம்
	தோற்றுவாய்...	1
1.	இந்தியப் பண்பாட்டின் அடித்தளங்கள்	21
2.	மூலத் தோற்றுவாய்: சிந்து சமவெளி பண்பாடு	39
3.	இரு நீரோட்டங்கள்: திராவிடப் பண்பாடும் வேதகால ஆரியப் பண்பாடும்	44
4.	முதலாவது சங்கமம்: வேதகால இந்துப் பண்பாடு	51
5.	புத்த மதம் - ஜைன மதம் - தத்துவ இயக்கங்கள் இதிகாசங்கள்	62
6.	இரண்டாவது சங்கமம்: புராண இந்துப் பண்பாடு	82
7.	புதிய காற்றுகளும் புதிய அலைகளும்	91
8.	இந்தியாவுக்கு வருமுன் முஸ்லீம் பண்பாடு	100
9.	இந்தியாவில் இந்து, முஸ்லீம் பண் பாடுகளிடையே ஏற்பட்ட தொடர்பு	110
10.	மூன்றாவது சங்கமம்: இந்துஸ்தானி பண்பாடு-1	128
11.	இந்துஸ்தானி பண்பாடு-2	146
12.	இந்தியாவில் ஆங்கிலப் பண்பாடு ஏற்படுத்திய பாதிப்பு	160
13.	ஆங்கிலப் பண்பாட்டின் எதிர்விளைவு: அரசியல் மற்றும் பண்பாட்டுப் பிரிவினை	186
14.	பண்பாட்டு ஒருமைக்கான வாய்ப்புகள்: இப்போதைய நிலைமை	227
15.	புதிய தேசியப் பண்பாட்டை நோக்கி	259

சையதீன், அஸீஸ்
நினைவாக

அணிந்துரை

'இந்தியாவின் தேசியப் பண்பாடு' என்ற இந்த நூலில், டாக்டர் எஸ். அபிட்ஹுசேன் அவர்கள், இந்தியப் பண்பாடு தோன்றியதிலிருந்து, இனறைய நிலைக்கு வளர்ந்தது வரையில் உள்ள சிறப்புக் கூறுகளை விளக்குகிறார். இச்செய்தியை அவர் எடுத்துரைக்கும் விதத்தில் அவருடைய திறமையும் நெடுநோக்கும் இலக்கும் புலனாகின்றன. மானுடவாழ்வைப் பற்றிப் பொதுவான தொரு ஆன்மீகப் பார்வை இருந்தது என்றும், அதற்குப் பல்வேறு இனங்களும் சமயங்களும் தமது பங்களிப்பைச் செய்திருக்கின்றன என்றும் அவர் வாதிடுகிறார். "இந்திய வாழ்வியலின் எண்ணற்ற பன்முகக் கூறுகளிடையே ஊடாடியுள்ள ஒற்றுமை என்னும் நுண்ணிய, வலிய இழை அதிகாரக் குழுக்களின் ஆதிக் கத்தினாலோ கெடுபிடி யினாலோ பின்னப்படவில்லை என்பதையும், மாறாக, மெய்யுணர்வாளர்களின் பரந்த பார்வையாலும் ஞானி யரின் விழிப்புணர்வாலும், தத்துவவியலாளரின் தீர்க்க தரிசனங்களாலும், கவிஞர்கள் கலைஞர்களின் கற்பனை களாலும்தான் அந்த இழை பின்னப்பட்டிருக்கிறது என்பதையும், தேசிய ஒற்றுமையை விரிவாக்கி வலுவுறச் செய்து நீடித்து நிலைப்பிப்பதற்கு இந்தக் கூறுகளை மட்டுமே பயன்படுத்த வேண்டும் என்பதையும் பல்லாயிரம் ஆண்டு களான இந்தியப் பண்பாட்டு வரலாறு காட்டுகிறது." நமது பண்பாடு' ஆன்மீக மாண்புகளில் வேர்க்கொண்டிருக் கின்ற வேளையில் நமது அரசு சமயச் சார்பற்றதாய் இருக்க வேண்டும் என்பது வித்தியாசமாய்த் தோன்றலாம். இங்கே சமயச்சார்பின்மை என்றால், சமயங்களே இல்லாத நிலையோ, நாத்திகமோ, பொருண்மை நலன் - வலி

யுறுத்தலோ அன்று. ஆன்மீக மாண்புகள் அனைத்தும் ஒரே தன்மையின என்றும் அவற்றைப் பல்வேறு வழிகளால் எய்தமுடியும் என்றும்தான் இங்கே சமயச் சார்பின்மை வலியுறுத்துகிறது.

சமயம் என்பது மாறுபாடுறுத்துகின்ற ஓர் அனுபவமே. அது கடவுட் கொள்கையன்று. அது ஓர் ஆன்மீக உணர்வாகும். நம்பிக்கையும் நடத்தையும், சடங்குகளும் கொண்டாட்டங்களும், சமயக் கொள்கைகளும் இறைத் தொடர்புக்கும் சுயவிழிப்புக் கலைக்கும் கீழ்நிலையில் உள்ளவையே. புறநிகழ்வுகள் அனைத்திலிருந்தும் ஆன்மாவை விலக்கிக் கொள்கிறவன், தன்னுள்ளே தன்னைத் தொகுத்து, ஒருமித்த நிலையில் போராடி, புனிதமான அற்புதமான புதியதோர் அனுபவத்தில் தன்னுள்ளே வெளிப்படுகிறான். அவ்வனுபவம் அவனுள்ளே துரிதமாகி, அவனையே பற்றிக் கொண்டு அவனுடையதாகவே மாறிவிடுகிறது. அறிவியல் என்றும் காரணகாரியம் என்றும் பேசுபவர்கள் கூட முதன்மையானதும் மெய்யானதுமான ஆன்மீக அனுபவம் என்ற உண்மைக்கு உடன்படுவர். இறையியலாளர்களுடன் நாம் மாறுபடலாம், ஆயின் உண்மைகளை நாம் மறுதலிக்க முடியாது. வாழ்வெனும் தீயைச் சுற்றி அமர்ந்திருப்போரின் குளறுபடியான அனுமானங்கள் இன்றேனும், கட்புலனாகும் அத்தீயின் சுடர்கள் நம்மை இணக்குவிக்கின்றன. மெய்யறிதலென்பது உண்மை யென்றால் மெய்யறிவுக் கோட்பாடென்பது அதிலிருந்து பெறப்படுவதே. தொடர்பு என்பதற்கும் மெய்யறிவு மற்றும் அதைப்பற்றிய கருத்து என்பதற்கும் இடையேயும், கடவுட் தன்மை என்ற புதிர்நிலைக்கும் கடவுள் நம்பிக்கை என்பதற்கும் இடையேயும் வேறுபாடிருக்கிறது. ஓர் அரசின் சமயச்சார்பற்ற தன்மை என்ற இந்தப் பொருளைப் பொதுவாக யாரும் புரிந்து கொள்ளாவிட்டாலும் இதுவே அதற்குப் பொருள்.

இந்தக் கருத்து இந்திய மரபுடன் ஒத்துப் போவது. மெய்மை என்பது ஒன்றே என்றும், கற்றுணர்வோர் அதைப் பலவாறாகப் பேசுகின்றனர் என்றும் ரிக்வேதம் வலியுறுத்துகிறது. அசோகர் தனது 12 ஆவது பாறைக் கல்வெட்டில் கூறுகிறார்: " தன்னுடைய சமயப் பற்றினால்,

மற்ற சமயங்களிலிருந்தும் தன்னுடையதின் பெருமையைப் பறைசாற்ற தன் சமயத்தைப் போற்றியும் மாற்றானின் சமயத்தை இழித்தும் உரைத்தானானால், நிச்சயம் அவன் தன் சமயத்தையே குலைக்கிறான். சமயங்களிடையே ஒத்திசைவுதான் பெருமையுடையது” *சமவய ஏவசாது* அதற்குப் பல நூற்றாண்டுகளுக்குப் பின்னர் அக்பர் சொன்னார்: “பல்வேறு சமய சமூகங்கள் கடவுள் நமக் களித்த ஆன்மீகப் பொக்கிஷங்கள். அவற்றை அவ்வாறே நாம் நேசிக்க வேண்டும். எல்லாச் சமயங்களும் ஆண்ட வனால் அருளப்பட்டவை என்று நாம் திடமாக நம்ப வேண்டும். மாளா மன்னனாகிய இறைவன் எல்லா மக்களி டத்தும் வேறுபாடின்றி அருள் புரிகிறான்.” இந்தக் கோட் பாடே நமது அரசியல் சாசனத்தில் சேர்க்கப்பட்டு, நம் முடைய அற நெறிக்குக் குந்தகமில்லாமல் எல்லாரும் அவரவர் சமய நம்பிக்கைகளை ஏற்றுப் பின்பற்றுவதற்கு முழு உரிமை அளிக்கப்பட்டுள்ளது. பலதரப்பட்ட சமய மரபுகளும் நிலை பெறுகின்ற பொதுநிலத்தை நாம் ஏற்றுக் கொள்கிறோம். இப்போது நிலத்தின் ஆதாரம் முடிவுறா இறைமையிலிருந்து தோன்றியது போல், அதன் உரிமையும் நம்மனைவருக்கும் உரியது. வரலாற்று ஆய்வுகளும், ஒப்பியல் சமயங்களும் விளக்குகின்ற அடிப்படையான கருத்துக்களில் பொது வானதாக இருப்பது எதிர்காலம் பற்றிய நம்பிக்கையே. சமய ஒருமையையும் புரிந்துணர் வையும் அது உருவாக்குகிறது. வரலாற்று ரீதியாக நாம் ஏதேனும் ஒரு சமயப் பிரிவினராய் இருந்தாலும் அனை வருமே கட்புலனாகாத ஒரே கடவுள் திருச்சபையின் உறுப் பினர்கள் என்றாக்குகிறது அது.

தேசிய ஒருமையை வலுப்படுத்த டாக்டர் அபிட் ஹுசேன் சில ஆலோசனைகளை வழங்கியிருக்கிறார், நாம் அவற்றை ஏற்கிறோமோ இல்லையோ, சிந்தனையாற்ற லுள்ள இந்தியர்கள் அனைவராலும் அவை தீவிரமாகப் பரிசீலிக்கப்படவேண்டும்.

2, எட்வர்ட் அரசன் சாலை **எஸ். இராதாகிருஷ்ணன்**
புதுதில்லி
20. ஏப்ரல் 1955

முகவுரை

பதினெட்டாம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில், சுதந்திர ஜனநாயக சக்தியாக உருவெடுத்த அமெரிக்க ஐக்கிய நாடுகள், பிரஞ்சுப் புரட்சிக்கு மறைமுகக் காரணியாக இருந்தது வரலாற்று முக்கியத்துவம் வாய்ந்ததாகும். சிற்றோடையாக இருந்த நவீன ஜனநாயகத்தை அது ஆழமாக்கி, அகலமாக்கி ஆற்றல்மிக்க வற்றாத பேரா றாக்கியது. உலகின் பல பகுதிகளிலும் ஜனநாயக உணர்வு களின் ஆதாரங்கள் செத்துமடிகின்ற இந்தக் காலகட்டத்தில் புதிய இந்தியக் குடியரசின் தோற்றம், சுதந்திரத்தை நேசிக் கின்ற அனைவருக்கும் நற்செய்தியைக் கொணர்கின்ற முக்கிய நிகழ்வாகும். ஆனால் பிற ஆசிய நாடுகளில் நிகழ்ந்தது போன்று, இந்தியாவில் ஜனநாயகத்தை அறி முகப்படுத்துவது பக்குவப்படாத நிலையையே உருவாக்கும் என்ற மறைமுகமான அச்சமும் இருக்கிறது.

ஆசியாவின் பிறநாடுகளில் ஜனநாயகம் வேரூன் றாமல் போனதற்கு மூன்று முக்கியக் காரணங்கள் இருக் கின்றன. சிலநாடுகளில் தேசிய உரிமை மாற்றமும் வர லாற்றுப் பாரம்பரியமும் சேர்ந்து பிரதிகூலமான சூழலை உருவாக்கின. ஏனையவற்றில் மக்களிடையே குறைந்த பட்சக் கல்வியும் அரசியல் விழிப்புணர்வும் இல்லாமல் போனது. ஒன்றிரண்டு நாடுகளில் புறத்திருந்து வந்த ஜன நாயக எதிர்ப்புச் சக்திகள் பின்வாங்க வைத்தன. அதிர்ஷ்ட வசமாக, இந்தியாவில் ஜனநாயக அறிமுகத்திற்குப் பங்கம் விளைவிக்கின்ற வகையில் இந்தத் தடைகளில் எதுவுமே

அத்தனை வலுவுடன் இருக்கவில்லை. ஜனநாயகம் என்ற கருதுகோள் இந்தியாவுக்குப் புதியதன்று. இப்போதுள்ள விரிவான பிரதிநிதித்துவ அரசு முறையைப் போன்று பண்டைய இந்தியாவில் எதுவும் இருக்கவில்லை என்றாலும், கிராம அளவில் முன்னோடி ஜனநாயக அமைப்பு இருந்தது. பெரும்பான்மையோர் நூலறிவு இல்லாதோராயினும் ஜனநாயகத்தின் அடிப்படையான பொது நலன் என்ற செயல்முறை நல்லுணர்வுக்கு அவர்களிடத்துப் பஞ்சமிருக்கவில்லை. இந்த உண்மை, மனிதகுல வரலாற்றின் மிகப்பெரிய தேர்தலான, சுதந்திர இந்தியாவில் நடைபெற்ற முதலாவது பொதுத் தேர்தலில் நிரூபணமானது. இந்தியநாடு என்பதும் அதன் தேசியப் பண்பாடும் வேற்றுமையில் ஒற்றுமை என்னும் மிகக் கவனமாக நிரவப்பட்ட சமநிலை அமைப்பாகும். பண்பாட்டுப் பிரச்சினையைத் தவறாகக் கையாளுவதால் இந்தச் சமநிலை குலைந்தால், ஜனநாயக நெறிமுறைக்கே முற்றுப்புள்ளி வைப்பதுடன் மட்டுமின்றி அமைதியும் ஒழுங்கும் சீரழிந்து, பாடுபட்டுப் பெற்ற நமது சுதந்திரம் அன்னியக் கொடுங்கோன்மைச் சக்திக்கோ அல்லது உள்நாட்டு எதேச்சாதிகார சக்திக்கோ பலியாக நேரிட்டுவிடும். இதுவே நமது புதிய ஜனநாயகத்திற்குள்ள ஒரே அபாயம்.

முக்கியமான இந்தப் பிரச்சினையை இயன்றவரை உணர்வுகளுக்கு ஆட்படாமல் சரியான கண்ணோட்டத்தில் விவாதித்து, இந்தியநாடு, இந்தியப் பண்பாடு ஆகியவற்றின் கடந்தகால வளர்ச்சியையும் இப்போதைய நிலையையும் ஆராய்ந்து, அவற்றின் ஒருங்கிணைப்பைப் போற்றிக் காத்து வலுப்படுத்துவதற்கான வழிகளைக் கண்டறிவதே இந்த நூலின் நோக்கமாகும்.

முதன்முதலில் உருதுமொழியில் இந்நூல் எழுதப்பட்டபோது, இந்தியா இரண்டு தனித்தனி இறையாண்மை நாடுகளாகப் பிரியவில்லை என்பதையும், இந்த நூலில் விவாதிக்கப்படுபவை பிளவுபடாத ஒட்டுமொத்தமான இந்தியாவுக்குமானவை என்பதையும் இங்கே குறிப்பிட்டாக வேண்டும். பண்பாட்டுப் பிரிவினைச் சக்திகளால்

நாடு துண்டாடப்பட்டது என்பதே நான் சொல்லிய அபா யங்கள் உண்மை என்பதே நிரூபித்து விட்டது. மேலும் பிளவுபடாத இந்தியப் பண்பாட்டுப் பாரம்பரியத்தின் பிரதான வாரிசாகத் தோன்றும் இப்போதைய இந்தி யாவைப் (பாரத்) பற்றி மட்டுமே இந்நூலின் விவாதங்கள் இருக்க வேண்டும் என்ற தேவையும் பிரிவினையால் ஏற்பட்டு விட்டது. ஆனாலும் இந்தத் துணைக் கண்டம் முழுவதையும் ஒரு பண்பாட்டு அலகாக அதன் விரிந்த பொருளில் நான் கருதுகிறேன் என்பதை வலியுறுத்தியாக வேண்டும். அந்த ஓர் அலகின் இரண்டு பகுதிகளும் பொதுவான வரலாறும் புவியமைப்பும் மட்டுமின்றி ஆயிரக்கணக்கான உள்ளார்ந்த பிணைப்புகளாலும் நெருக் கமாகச் சேர்க்கப்பட்டுள்ளன. இப்போதுள்ளது போன்று இருவேறு நாடு ளாக அவை பிரிந்திருக்கும் நிலை வெகு காலத்திற்கு நீடிக்காது. கனடாவின் இரு பகுதிகளைக் கொண்ட முறையான கூட்டமைப்புபோல் இல்லாவிட் டாலும் அமெரிக்க ஐக்கியநாடுகள் மற்றும் கனடாவைப் போல் பெருங்கூட்டமைப்பாய் அவை உருவாகும் நாள வெகு தொலைவில் இல்லை.

என்னுடைய தனிவாழ்க்கை, பொதுவாழ்க்கைப் பிரச் சினைகள் எதுவுமின்றி கட்டிப் போட்டது போன்ற நிலையில், ஆனால் அதே சமயத்தில் சிந்தனையைக் கிளரு கின்ற சூழ்நிலையில் ஜெர்மனியின் சின்னஞ்சிறிய அழகிய நகரான டியூபின்ஜெனில் தங்கியிருந்து இந்த நூலை எழுது வதற்கு உதவிய ராக்பெல்லர் நிறுவனத்திற்கு நான் பெரிதும் நன்றி பாராட்டியாக வேண்டும். நூலின் தட்டச்சுப் பிரதியைப் படித்துப் பிழைதிருத்தி மேலும் செம்மையாக்க ஆலோசனை வழங்கிய டாக்டர் தாராசந்த் அவர்களுக்கும், இந்நூலுக்கு அன்புடன் அணிந்துரை வழங்கிய டாக்டர் இராதாகிருஷ்ணன் அவர்களுக்கும் என் நன்றி உரியது.

ஜமியா நகர் **எஸ். அபிட்ஹுசேன்**
மே 1956

தோற்றுவாய்

I

அறிவியலடிப்படையிலான விவாதங்களில் மிகவும் சோர் வூட்டுகின்ற பணி, அருவமான பண்பியல் பதங்களை வரை யறை செய்வதாகும். காரண காரிய கண்ணோட்டத்திற்கு அப்பால் வேறெதனையும் கருத்தில் கொள்ளாத, பெரும் பாலான மக்களுக்கு, எண்ணிறந்த பொருள்களுக்கு, உள்ளடக் கமான பொதுச் சொல்லைக் கண்டறிவது இயலாது. முற் காலத்தின் ஏதென்ஸ் மக்களால் சாக்ரடீஸை தொந்தரவு செய்ய முடியவில்லை. ஏனெனில் நீதி, தன்னடக்கம், அன்பு போன்ற பண்பியல் சொற்களை வரையறுக்குமாறு கேட்ட அவர், அம்மக்கள் வழங்கிய ஒவ்வொரு வரையறையையும் தூள் தூளாகத் தகர்த்து அவர்களைச் சோர்வடையச் செய்தார். ஆயினும் துரதிர்ஷ்டமாக அறிவியல் சிக்கல்களை ஆராயும் போது வரையறைகள் இல்லாமல் எதுவும் முடியாது. நாம் என்ன பேசிக் கொண்டிருக்கிறோம் என்பதைப் பற்றித் தெளி வான கருத்து இல்லாமல் அடிக்கடி நீங்களும் நானும் விவா திப்பது போல், ஒரு பொருளைப் பற்றிப் பேசுவோமானால், சாக்ரடீஸின் நகைச் சுவையால் தமது வரையறைகள் தகர்க்கப் பட்டவர்கள் போன்ற ஏளனத்துக்கு நாம் உரியவர்களாவோம். எனவே நாம் நமது விவாதத்தைத் தொடங்கும் முன் இந்த நூலின் மையக்கருத்தாக உள்ள 'நாடு', 'பண்பாடு' ஆகிய சொற்களைப் பற்றியேனும் ஓரளவுக்குத் தெளிந்து கொள்ள முயலுவோம்.

முதலில், 'பண்பாடு' என்ற சொல்லுக்குப் பொதுவாக மக்கள் என்ன பொருள் கொள்கிறார்கள் என்று பார்ப்போம்.

திருந்திய பழக்கவழக்கங்களும் மேலான சுவையும் என்ற பொருளிலேயே இச்சொல் அடிக்கடி பயன்படுத்தப்படுகிறது. ஆனால், மேலான சுவையுடன், செப்பமான பருப் பொருள் களின் உருவைக் குறிக்கவும் இச்சொல் பயன்படுகிறது. முக லாயர் காலத்திய கட்டடங்கள், ஓவியங்கள், தோட்டங்கள் போன்றவற்றை முகலாயர் பண்பாட்டின் நினைவுச் சின்னங்கள் என்று கூறுகிறோம். மேலும் தொகுப்பான அமைப்புகள், சட்ட நெறிகள், முறைமைகள் போல்வனவும் பண்பாட்டுப் பொருள்கள் எனச் சொல்லப்படுகின்றன. அதனால் கிரேக்கர்களின் அரசியல், கல்வி முறைகளும், ரோமானியர்களின் சட்ட நெறிமுறைகளும் அவ்வப் பண் பாடுகளின் மிக முக்கியக் கூறுகள் என்று குறிக்கப்படுகின்றன. இறுதியாக, பண்பாடு என்னும் சொல் சிலவேளைகளில் இன்னும் பொதுவாக, பண்பியலாக - மூலாதாரமான நோக்கங் களின் முறை அல்லது வாழ்வியல் நெறி என்றும் சொல்லப் படுகிறது. மேலை நாட்டுப் பண்பாட்டை விட கீழை நாட்டுப் பண்பாடு ஆன்மீகம் செறிந்தது என, ஐயப்பாடான கருத்துக் களைச் சொல்லும்போது, பண்பாடு என்னும் சொல் பொது வான பண்பியல் பொருளிலேயே வழங்கப்படுகிறது. இவை யனைத்தும் ஒரு தொகுதியின் பல்வேறான உளதாயிருக்கும் முறைகளின் கூறுகள் என்பதை நாம் காண்போம்.

இங்கே 'உளதாயிருக்கும் முறை' என்ற சொற்றொடரைச் சற்று விளக்க வேண்டும். பொருண்மை ரீதியாக உள தாயிருத்தல், மனோரீதியாக உளதாயிருத்தல் ஆகிய இரண்டு முறைகள் நம்மனைவருக்கும் தெரியும். நானும் பிறரும் புறப் புலன்கள் மூலம் அறியக்கூடிய தொட்டுணரத்தக்க எனது சரீரத் திற்கு 'பொருண்மை ரீதியான உளதாயிருத்தல்' உண்டு. எனக்கு மட்டுமே நேரிடையாகப் புலனாகக் கூடிய எனது எண்ணங் களுக்கும் சிந்தனைகளுக்கும் மனோரீதியான உளதாயிருத்தல் உண்டு. ஆனால் தத்துவ அறிஞர்களோ, நாம் சாதாரணமாகப் புரிந்து கொள்ள முடியாத பிற உளதாயிருத்தல் முறைகளைக் கூறுகின்றனர். தனி மனிதன் ஒருவனுடன் மட்டும் நின்று விடாமல் பலரால் பகிர்ந்து கொள்ளப்படுகின்ற எண்ணங்கள், நம்பிக்கைகள், கோட்பாடுகள் போல்வனவும், தலைமுறை

தலைமுறையாக வழிவழிவருகின்ற சமயம், தார்மீகம், சட்டம், கலை, அரசு போல்வனவும், பண்பியலான உளதாயிருத்தல் அல்லது, கணநேரத்தில் மறைந்து போகும் உளதாயிருத்தலைக் கொண்டுள்ளன என்று சொல்லமுடியாது. மாறாக, நிலையான, பருப்பொருள்களாக அவற்றைக் கருதி 'பருப்பொருளான மனோரீதியான உளதாயிருத்தல்' அவற்றிடம் இருக்கிறது எனக் கூறவேண்டும். 'சீர்மையான உளதாயிருத்தல்' என்ற நான் காவது முறையை, ஒவ்வொரு பருப்பொருளையும், செயலையும் வாழ்வின் ஒவ்வொரு கோட்பாட்டையும் ஏன் வாழ்க் கையையே மதிப்பிடுகின்ற முழுமை நிறைவளவு என்னும் மூலாதாரமான தார்மீக மாண்புகள் என்றும் கூறலாம். ஐந்தாவதும் மிக உயர்ந்ததுமான முழுமையான உளதா யிருத்தல் என்பதை சமயங்கள் ஆண்டவன் எனக்கூறும். இவை யனைத்திலும், பண்பாடு என்ற சொல்லின் வரையறையுடன் தொடர்புடையதும், நமக்குத் தேவையானதுமான சீர்மையான உளதாயிருத்தல் பற்றி இன்னும் சற்று உன்னிபபாக ஆராய்வோம்.

'உளதாயிருத்தல்' என்பதில்தான் பொருண்மைசாரா பொதுமைப் பண்பியல் கோட்பாடுகள் முரண்படுகின்றன. நாம் உலகம் என்று சொல்கின்ற பல்திரளான பொருள்களின் பெருக்கத்திற்கு அடிப்படை, பருப்பொருள் என்று தத்துவ வியலாளர் சிலரும், வேறு சிலர் ஆவி அல்லது மனம் என்று அவர்கள் சொல்கின்ற பருப்பொருள் அல்லாதது என்றும் கூறுகின்றனர். ஆனால் இவர்கள் அனைவரும் நாம் மேலே குறிப்பிட்ட உளதாயிருத்தல் முறைகளைத் தனித்தனி என்று ஏற்பதில்லை என்றாலும், அவற்றை எவ்வாறேனும் வேறு படுத்திக் காட்டவேண்டும். எனவே கணத்தில் தோன்றி மறையாததும், பருப்பொருள் அல்லாததுமான, ஆனால் அதே சமயத்தில் பருப்பொருள்கள் போல் சில நிரந்தர தன்மை உடையதுமான மாண்புகளை, ஏதேனும் ஒரு வகையில் ஏற்பது தத்துவலியலாளர்களிடையே பொதுவாகக் காணப்படுகிறது; அதனை நாம் எங்கும் உள்ளதுதான் என்று கூறிவிடுகிறோம். மூலாதாரமான தார்மீக மாண்புகளின் நிஜமான இயல்புக்கும், எண்ணிக்கைக்கும் பெருத்த வேறுபாடு உள்ளது என்பதில் ஐயமில்லை என்றாலும், அவை நமது நோக்கத்திற்குச்

சம்பந்தமில்லாதவை. சிந்திக்கும் மனிதர்கள் அனைவரும் ஏதேனும் ஒரு வகையான மூலாதார நிலை அல்லது நெறியை ஏற்பார்கள் என்பதைப் பற்றியே நாம் அக்கறை கொண் டுள்ளோம். இவற்றில் ஏதேனும் ஒன்று ஒவ்வொரு தார்மீகச் செயலின் நோக்கமாக இருப்பதுடன், ஒவ்வொரு தார்மீகத் தீர்ப் புகளுக்கும் அடிப்படையாக இருக்கும் என்றும் அனைவரும் ஒப்புவர்.

'பண்பாடு' என்ற சொல்லுக்கு மேலே நாம் கண்ட நான்கு பொருள்களையும் மீண்டும் நோக்கினால், பண்பாடு என்பது மூலாதாரமான மாண்புகளுக்கு மிக நெருக்கமாகத் தொடர் புடையது என்பதை உணரலாம். பண்பாடு என்பதை மிகவும் பொதுவான சொற்களால் விளக்கினால், "ஒரு சமூகத்தில் இருக்கின்ற, தன் வாழ்வியலை அதனடிப்படையில் அமைத்துக் கொள்ள விரும்புகின்ற, மூலாதாரமான மாண்புகள் பற்றிய உணர்வு" என்று சொல்லலாம்.

மேலே முதலில் சொன்ன விளக்கம் பண்பாட்டின் சீர்மைக் கூறினைக் குறிக்கிறது. மூலாதார மாண்புகளை உரு வாக்கும் முயற்சியில் உருவான நிரந்தர விளைவுகளான அரசு, சமூகம், கலை, இலக்கியம் போன்ற கூட்டுத்தொகுப்புகளை அதன் பருப்பொருளான மனக்கூறு எனலாம்; இந்த மாண்பு களால் தூண்டப்பட்ட தனி மனிதனின் மனப்போக்கினையும் தகுதியையும் பருப்பொருளற்ற கூறு எனலாம்; இந்த மாண் புகள் கலந்திலங்கும் கட்டடங்கள், ஓவியங்கள் போன்றவற்றை பொருண்மைக்கூறு எனலாம்.

இந்த முதற்கட்ட விளக்கங்களுக்குப் பின்னர், பண்பாடு பற்றிய வரையறையை நாம் எளிதாக வழங்கலாம். "பண்பாடு என்பது ஒரு குறிப்பிட்ட சமூகம் அதன் கூட்டிணைவான அமைப்புகளின் வாயிலாயும், அதன் தனி மனிதர்கள், அவர் களின் மனநிலை எண்ணங்கள், உளப்பாங்கு, பாவனை மற்றும் பருப்பொருளானவற்றில் தரும் குறிப்பிடத்தக்க அமைப் புகள் வாயிலாயும் கொண்டுள்ள மூலாதாரமான மாண்புகள் பற்றிய உணர்வு" என்று நாம் சொல்லலாம். சாக்ரடீஸ் போன்று குறுக்கு விசாரணை செய்தால் இந்த வரையறை தாக்குப்பிடிக்காது. எனினும், இந்த விளக்கம் 'பண்பாடு' என்ற

சொல் வழங்கி வரும் எல்லாவகையான பொருள்களையும் கொண்ட உள்ளடக்கமாகத் திகழ்கிறது. இதனை இன்னும் தெளிவாக விளக்க, இதனுடன் தொடர்புடைய 'சமயம்', 'நாகரிகம்' என்ற இரண்டு சொற்களில் இருந்து இதனை வேறு படுத்திக்காட்ட முயலுவோம்.

சமயம் என்பது பரந்துபட்ட பொருளில் பண்பாட்டுடன் ஒத்துச் செல்வதுடன் அதைக் கடந்தும் போகிறது; குறுகிய பொருளில் அதன் முக்கிய அங்கமாக ஆகிறது. வாழ்வின் மெய்யான பொருளையும் நோக்கத்தையும் மனதிற்கு எடுத்துக் காட்டுகின்ற உள்ளார்ந்த அனுபவத்தைக் குறிக்கும்போது சமயமானது பண்பாட்டின் ஆன்மாவாகிறது. உள்ளார்ந்த அனுபவம் உருப்பெற்று புறவடிவமாகப் பயன்படும்போது சமயம் பண்பாட்டின் வெறும் அங்கமாக மாறுகிறது. மிகவும் மேலான உண்மையைத் தெளிகின்ற உள்ளார்ந்த உணர் வாகிய சமயம், பண்பாட்டுடன் ஒருபோதும் மாறுபாடு கொள்ளமுடியாது. ஆனால் சாரமில்லாய் வெறும் வடிவமாகத் தரத்தில் குறைந்துபோகும் உடன்பாட்டுச் சமயம் தான் அடிக் கடி பண்பாட்டு வாழ்வுடன் முரண்படுகிறது.

நாகரிகம் என்பது சிலவேளைகளில் பண்பாட்டைக் குறிக்கும் வேறு சொல்லாக, ஆனால் உயர்வான பண் பாட்டைக் குறிப்பதாகப் பயன்படுத்தப்படுகிறது. சொல்லப் போனால் நாகரிகம் என்பது நகரங்கள் எனப்படும் பெருங் குடியிருப்புப் பகுதிகளில் மக்கள் வசிக்கத் தொடங்கும் பண் பாட்டு வளர்ச்சி நிலைதான்; மேம்பட்ட பொருண்மை வாழ்க்கை அல்லது மேலான வாழ்க்கைத் தரத்தை அது குறிக் கிறது. ஆனால் அந்த மேலான பொருண்மை வாழ்க்கையானது சில மூலாதார தார்மீக மாண்புகளை எட்ட உதவும் வழி யாகவோ அல்லது அம்மாண்புகளை உள்நின்று பரவச் செய்வதாகவோ இருக்கும் போதுதான் அதில் பண்பாட்டுக் கூறு இருக்கும். இந்த மேம்பட்ட வாழ்க்கை தார்மீக மாண்புகளுடன் முரண்படும் போதோ அல்லது அத்தகைய மாண்புகள் ஏதும் இல்லாதிருக்கும் போதோ, பண்பாட்டு முன்னேற்றத்திற்குத் தடையாக அமையும். எனவே நாகரிகம் என்பது பண்பாட்டுக்கு எப்போதும் தோழமையானது அன்று;

சில வேளைகளில் பகைமையானது. உண்மையான பண்பாடு புத்துயிர் பெற்றுச் செழிப்பதற்காக, பழமையான தரங்குன்றிய நாகரிகத்தைக் களையெடுக்க வேண்டியிருந்த பல சந்தர்ப்பங்களை வரலாறு நமக்குக் காட்டுகிறது.

II

சமூகம் என்றழைக்கப்படும் மனிதர்களின் குழுவில்தான் பண்பாடு தழைக்கிறது. ஏதேனும் ஒரு சமூகம் அரசியல் ஒருமையும், பண்பாட்டு ஒருமையும் பெற விழையும் போது நாடு என்றழைக்கப்படுகிறது. இப்போது நமக்கு நாடு என்றால் என்னவென்ற தெளிவு பிறந்துள்ளது.

நாடாதல் என்னும் அரசியல் சொல் புதியதன்று. எனினும், இக்கால ஐரோப்பாவில் அச்சொல் புதிய முக்கி யத்துவம் பெற்றுள்ளது. முற்காலத்தில், சமயம், இனம், பண் பாடு ஆகியவற்றுடன் இணைத்துத்தான் தேசம் என்பது குறிக் கப்பட்டது. இந்த உந்து சக்திகள் தாம் மக்களை ஒன்றிணைத்து ஒரு சேர வைத்திருந்தன. ஆனால், ஐரோப்பிய மக்களின் மனதில் சமயத்தின் தாக்குறவு மெல்லச் சரிந்து, முன்பிருந்தது போல் மக்களை ஒன்றிணைக்கும் உந்து சக்தியாக தேவா லயங்கள் இல்லாமல் போனதால் தேசம் என்பதே மக்களை ஒன்றிணைக்கும் சக்தியாக வளர்ந்தன. நாடாதால் என்னும் உணர்வு அதாவது ஒரே தேசத்தின் குடிமக்களாய் இருத்தல் என்பதே ஐக்கியப்பிணைப்பின் ஆற்றல்மிகு சக்தியானது.

ஒரே தேசத்தில், ஒரே அரசியல் நெறியின் கீழ் ஒரு பெருங் கூட்டமாய் மக்கள் வாழ்வதே 'நாடு' என்று பொதுவாகக் கூறப் படுகிறது. ஆனால் இது ஒரு விரிவான வரையறை ஆகாது. வரலாற்றில் நிகழ்ந்த விபத்து காரணமாகவோ, அல்லது நிர்பந் தத்தின் காரணமாகவோ பலதரப்பட்ட குழு மக்கள் ஒரு தேசத்தில் வாழ்ந்தால் அதை நாடு என்று நாம் சொல்ல முடியாது, சொல்லப்போனால், ஓர் அரசியல் நெறியை ஏதேனும் ஒரு வகையில் மக்கள் ஏற்றுக் கொள்வதே இக் காலத்தில் நாடாதல் என்பதன் முக்கிய அடிப்படையாகும். எனவே, நாடு என்பதை ஏதேனும் ஒரு தேசத்தில் ஏதேனும் ஓர்

அரசியல் நெறியின் கீழ் மக்கள் தமது சொந்தவிருப்பத்தின் பேரில் ஒரு குழுவாக வசிப்பது அல்லது வசிக்க முயலுவது என்ற வரையறுககவேண்டும். நாடாதல் என்பதற்குத் தேவையான இரண்டு நிபந்தனைகளை இந்த வரையறை விளக்குகிறது. இன்று இருக்கின்ற நாடுகளில் நாம் காணுகின்ற பிற சிறப்பியல்புகள் அனைத்தும், நாடாவதற்கு வழிவகுக்கும் முன் நிபந்தனைகள் தாம்.

நல்லதொரு நாடு உருவாகத் தேவையான முன் நிபந்தனைகள். நெருக்கமான புவிப்பரப்பில் வசிப்பது, இனம், சமயம், மொழி, பொதுப்பண்பாடு ஆகியவற்றில் ஒன்றாம் தன்மை, பொதுவாக வரலாறு ஆகியவை. இந்த அம்சங்கள் அனைத்தும் ஒரு பிரிவு மக்களிடையே இருக்குமானால், அப்பிரிவு மிக எளிதாக ஒரு நாடாகி அந்நாடு வலுவாகவும் நிலைபெற்றும் விளங்கும். ஆனால், உலகின் எந்தப்பகுதியிலும் நாடாதல் என்று இக்காலத்தில் வழங்கப்படும் கருத்துத் தோன்றி வளர்ந்த மேலை நாடுகளில் கூட - இந்த நிபந்தனைகள் அனைத்தையும் நிறைவு செய்கின்ற நாடு இல்லை. முதலில் நாம் இனவழிக்கூறினை எடுத்துக் கொள்வோம். உலகின் பெரும்பாலான பகுதிகளில், குறிப்பாக மேலைநாடுகளில் பெருமளவில் மக்களின் இனவழிக் கலப்புகள் நிகழ்ந்துள்ளதால் எந்த ஒரு நாடும் தன்னுடைய குடிமக்கள் அனைவரும் அல்லது பெரும்பாலானவர்கள் ஒரே இனத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் என்று கூறினால் அது ஒரு வெற்றுப்புனைந்துரையாகத்தான் இருக்கும் என மானுடவியலாளர்கள் அனைவரும் ஒப்புக் கொள்கின்றனர். சமயத்துக்கும் அது பொருந்தும். ஓரளவிற்கு சமய ஒருமையுடைய சில சிறிய நாடுகளைத் தவிர, எல்லா நாடுகளும் பல்வேறு சார்புகள் நம்பிக்கைகள் உடைய மக்களையும், எந்த ஒரு சார்வும் நம்பிக்கையும் இல்லாத மக்களையும் கொண்ட சங்கமாக இருக்கின்றன. புவியமைப்பு, பண்பாடு, மொழி ஆகியவற்றின் அடிப்படையிலான ஒருமையும், பொதுவான வரலாறுமே பெரும்பாலான நாடுகளின் சிறப்பியல்புகளாகும். ஆயினும் ஒன்றுக்கும் மேற்பட்ட தேசிய மொழிகள் கொண்ட சுவிட்சர்லாந்து, கனடா போன்ற

நாடுகளும் இருக்கின்றன. பலதரப்பட்ட இனம், பண் பாடுகளைச் சேர்ந்த, மக்கள் எந்தவித பொதுவான வரலாறும் இல்லாமல் ஓரிடத்தில் வாழ்ந்து ஒரே மொழியைப்பேசுகின்ற அமெரிக்காவும் இருக்கிறது. ஆகவே, நாடுகள் உருவாக்கப் பட்ட உண்மைச் சூழலை நாம் ஆராய்ந்தால், புவியமைப்பு ஒருமையும், பொதுப்பண்பாட்டு வாழ்வியல் ஒருமையும் நாடா தலுக்கு அவசியமான முன்நிபந்தனைகள் என்று சொல்லலாம். இன ஒருமை, சமய ஒருமை, மொழியொருமை அல்லது பொது வான வரலாறு ஆகியவை நாடாதலுக்கு மிகவும் அவசியம் என்றாலும், அவை தவிர்க்க முடியாதவை அல்ல.

மேற்கண்ட விளக்கங்களில் இருந்து நாம் எட்டும் முடிவு இதுதான்: பொதுவான பண்பாட்டு ஒருமையுடன் கட்டுக் கோப்பான புவிப்பரப்பில் வாழும் மக்களுக்கு நாடாதலுக்குத் தேவையான குறைந்தபட்சத் தகுதி உள்ளது. அவர்கள் ஒரு தேசத்தை அமைத்து ஏதேனும் ஒரு அரசியல் நெறியை ஏற்றுக் கொண்டு ஒரு நாடாக உருவாகலாம். இதற்கும் மேல் மொழி, இனம், சமயம், வரலாறு ஆகிய பிற காரணிகளும் வலுவாக இருந்தால் உருவாகும் நாடு இன்னும் பலம் பெற்றுத் திகழும். பெரும்பாலான நாடுகளின் விஷயத்தில், காலப்போக்கில் அரசியல் சார்வுகளினால் இந்தப் பிறகாரணிகள் தாமே உரு வாகி வளர்கின்றன. எடுத்துக்காட்டாக அமெரிக்க நாடு தோன்றியபோது அதற்கென பொதுவாக வரலாறு இல்லை. ஆனால், இப்போது, சுமார் மூன்றரை நூற்றாண்டுகளுக்குப் பிறகு மற்றவர்களின் இன்பதுன்பங்களைப் பகிர்ந்து கொண்ட தால், அமெரிக்கர்களுக்குப் பொதுவான வரலாறு உருவாகி, அது, பழங்கால ஐரோப்பிய நாட்டு மக்களைப் போல் தம் மக்கள் அனைவரையும் மிக நெருக்கமாகப் பிணைத் திருக்கிறது. இது போலவே இங்கிலாந்திலும், பிரான்சிலும் இன்று காணப்படும் மொழி ஒருமை அந்நாடுகள் தோன்றிய காலங்களில் இருக்கவில்லை; காலப்போக்கில்தான் அது உரு வாகியது. சில வேளைகளில் இத்தகைய பொதுக்கூறுகளை கட்டாயப்படுத்தி உருவாக்கவும் முயற்சிகள் நடைபெற்றன. எடுத்துக்காட்டாக 16, 17ஆம் நூற்றாண்டுகளில் ஐரோப்பிய ஆட்சியாளர்கள், தமது குடிமக்களிடையே ஒத்ததன்மையுடைய

சமய நம்பிக்கைகளைத் தினிக்க முயன்றனர். ஆனால் அத்தகைய முயற்சிகள் வென்றதில்லை, மாறாக அவற்றால் பேரழிவுண்டாகும் விளைவுகளே ஏற்பட்டன.

III

இனி, நாம் இன்றைய இந்தியாவைக் காண்போம்; ஒரு நாடு உருவாகத் தேவையான நிபந்தனைகள் என்று மேலே இதுகாறும் குறிப்பிட்டவற்றில் இங்கே இருப்பவை எவை யென்றும், காலப்போக்கில் உருவாகக் கூடியவை எவை என்றும் காண்போம்.

மிகச்சில நாடுகளே பெருமைப்பட்டுக் கொள்ளக் கூடிய புவியமைப்பு ஒருமை என்னும் முதலாவது அத்தியாவசிய நிபந்தனை இந்தியாவில் ஓரளவிற்கும் அதிகமாகவே உள்ளது. இந்திய தேசப்படத்தைப் பார்க்கும்போது வடக்கில் ஊடுருவிக் கடக்க முடியாத மலைத்தொடர், தெற்கிலும் தென்கிழக்கிலும் தென்மேற்கிலும் பரந்துபட்ட கடல் என்று பிற எந்த நாடும் நினைத்துக்பார்க்க முடியாத அளவுக்கு இயற்கை அரண்கள் உள்ளன. இந்தியத் துணைக்கண்டத்தின் உள்ளும் இந்தியா-பாகிஸ்தான் என்று செயற்கையாகப் பிரிக்கப்பட்ட எல்லை களுக்கு அப்பால் வடகிழக்கிலும் வடமேற்கிலும் கூட வலுவான இயற்கை அரண்கள் உள்ளன. 'நாடு' என்ற புவி யமைப்புப் பகுதிச் சொல்லுக்கு முழுமையான விளக்கமாக இந்தப் பிராந்தியத்தை இயற்கை உருவாக்கியுள்ளது. எல்லா வற்றுக்கும் மேலாக, பிரிவினைக்கு முந்தைய அகண்ட இந்தியா தன்னிறைவு பெற்ற பொருளாதார அலகாக இருந்தது. பிரிவினைக்குப் பின்னும் கூட எஞ்சிய நமது பாரதத்தில், முறையாகப் பயன்படுத்தினால் சமச்சீரான பொருளாதார வளர்ச்சிக்கு உதவும் இயற்கை வளங்கள் அனைத்திலும் இருக்கின்றன.

புவியமைப்பு ஒருமையும், பொருளாதார ஒருமையும் இவ்வளவுச் சிறப்பாக இருக்கையில், பண்பாட்டு ஒருமை இருப் பதை எதிர்பார்ப்பது இயல்பாகும். ஏனெனில், பருப்பொருள் காரணிகளும், பொருளாதாரக் காரணிகளும் பண்பாட்டு

வாழ்வியலை உருவாக்கும் முக்கியக் காரணிகளாகும். இன்னும் சொல்லப்போனால், இந்தியாவின் பண்பாட்டு வரலாற்றை நாம் நோக்கும் போது, மக்களிடையே பலவாறான மாறு பாடுகள் இருந்தபோதும், அவர்களுடைய எண்ணம், உணர்வு, வாழ்வியல் ஆகியவற்றில் அடிப்படையான ஒருமை இருப்பதை அறியலாம். அரசியல் தலைமைகள் மாறும் போது இந்த ஒருமைப் போக்கு வளர்ந்தும் தேய்ந்தும் மாறினால்கூட, ஒரு போதும் அந்த ஒருமை மறைந்ததில்லை. பல சந்தர்ப்பங்களில் உள்ளிருந்தும் புறத்திருந்தும் வந்த பிரிவினைச் சக்திகள் இந்த ஒருமையைத் தகர்த்தெறியக்கூடிய அச்சுறுத்தலை உருவாக்கிய போது கூட இந்தியாவின் ஒருமை உணர்வு நிறைபெற்றி ருந்ததுடன், முரணான போக்குகளையும் இயக்கங்களையும் ஒன்று சேர்த்து இணக்கமான புதியதோர் பண்பாடு உரு வானது. ஒரு வகையான பண்பாட்டுக் குழப்பம் நிலவுகின்ற இந்தக் காலக்கட்டத்தை நாம் கடந்து செல்கையில், நம்நாட்டில் ஒரு குறிப்பிட்ட பிரிவினருக்கே நற்கதி கிடைக்கும் என்ற கோட்பாடு பெருவழக்காக உள்ள சூழலிலும் கூட இந்த ஒருமை உணர்வு மேலோங்கி நிலை பெற்றுள்ளது. இந்த உணர்வு, விதிக்கட்டுப்பாடு இல்லாத முறைகளால், அதன் உள்ளமை சட்டதிட்டங்களுக்கு உட்பட்டு உருவாக்கப்பட்டு மேம்படுத்தப் பட வேண்டும். பண்பாட்டு ஒருமையை வளர்க்கும் ஆற்றல் மிகு காரணியான தேசிய மொழி என்பது தற்போது பிளவுச் சக்தியாக மாறிவிட்டது போல் தெரிகிறது. இந்தியாவின் பண்பாட்டுச் சிக்கலில் அடிப்படையாக இருக்கும் மொழிப் பிரச்சினையைத் தெளிவாகப்புரிந்து கொண்டு சற்றுச் சிந்த னையுடன் கையாண்டால் நம் குருதியில் ஊறிப் போயிருக்கும் பண்பாட்டு ஒருமையுணர்வானது பிரிவினைச் சக்திகள் அனைத்தையும் வென்று நமது அரசியல் ஒருமையின் அடித்தளத்தை வலுப்படுத்தும். இதைப் பற்றி இறுதி அத்தி யாயத்தில் காணலாம்.

இந்திய மக்களை ஒன்றிணைத்துள்ள மற்றொரு வலுவான சக்தி பொதுவான வரலாறாகும். வெளிநாடுகளில் இருந்து இந்தியாவிற்கு வருகின்ற பெரும்பாலான மக்கள், இந்தப் பூமியின் பூர்வீகக் குடிமக்களுடன் அருகருகே இணக்கமாய்

வாழ்ந்து வருகின்றனர். ஆயிரக்கணக்கான ஆண்டுகளாக இது நடைபெற்று வருகிறது. இந்தியாவின் வடமேற்கு நாடுகளில் இருந்து இறுதியாக நம்நாட்டில் குடியேறிய முஸ்லீம்கள்கூட எட்டு முதல் 12 நூற்றாண்டுகளாக இங்கிருக் கின்றனர். நம்நாடு சுதந்தரமடைவதற்கு முன்பிருந்த 200 ஆண்டுகளில் அவர் களுடைய வாழ்க்கை அவர்கள் இந்த நாட்டிற்கு வந்தபோது இருந்ததைவிட வெதுவாக மாறியிருந்தபோதும் அவர்கள் இங்கிருக்கின்றனர். அதாவது ஒரே அரசியல் பொருளாதாரத் தளைகளுக்கு ஆட்பட்டு, சுரண்டலுக்கு உட்பட்டு, அன்னிய ஆட்சியின் கீழ் இருந்துள்ளனர்.

ஒன்றிணைக்கும் காரணிகளை ஆராய்ந்த நாம், இனி நம்நாட்டில் பிரிவினைப் போக்கைத் தூண்டுவதாகச் சொல்லப்படும் இனம், சமயம் ஆகிய இரண்டு பற்றியும் ஆராய்வோம்.

மனித சமூகம் உருவான ஆரம்ப காலங்களில் சமூக ஒருமை, பண்பாட்டு ஒருமை ஆகியவற்றின் அடிப்படைக்கு இனம் முக்கியப்பங்காற்றியது. ஆனால், குடியேற்றங்கள், போர் வெற்றிகள், காலனியாக்கம் போன்றவற்றில் பல்வேறு இனங் களும் கலந்து ஓர் இனத்திலிருந்து மற்றோர் இனத்தைப் பிரித் தரிய முடியாதநிலை ஏற்பட்டது. மேலும் பண்படாத நிலையில் இருந்து நாகரிக வாழ்வை நோக்கி மனித மனம் முன் னேறியபோது, ஊனுக்கும் குருதிக்கும் அப்பால் தார்மீக மாண் புகள் வலுப்பட்டபோது இனம் அதன் முக்கியத்துவத்தை இழந்தது- ஆயினும் தார்மீக மாண்புகளின் மீதான மக்களின் நம்பிக்கைகள் ஆட்டங் காணுகையில் பண்பாட்டுச் சீரழி வுகளின் போது இனம் என்னும் பிரதிமையை வழிபடு பவர்களாகி, குலமரபு வாழ்வை நோக்கி ஒதுங்கும் தவறைச் செய்கின்றனர். இந்தியாவிலும் கூட தேசிய இயக்கம் புதிய தொரு சகாப்தத்திற்குக் கட்டியம் கூறுமுன்னர் அத்தகைய நிலைமை நிலவியது. பழங்கால வர்ணாசிரம முறையைவிடச் சிக்கலான சாதிமுறைப் பகுப்புகளே சமூக பண்பாட்டு வாழ் வின் மொத்தத்தையும் ஆக்கிரமித்துக் கொண்டிருந்தன. இஸ்லாம் அரபுகளுக்கு முந்தைய இனவழிபாட்டு முறையை எதிர்த்துத் தோன்றிய சமயவாதிகளான முஸ்லீம்கள் கூட ஒரு

வகையான குலமரபுப் பிரிவுகளாகச் சுருங்கி விட்டனர். உள்ளாட்சி அமைப்புகள் மற்றும் சட்ட மன்றங்களுக்குத் தேர்தல்கள் நடைபெற்றபோது இதன் மோசமான நிலை வெளிப்பட்டது. சதுர்வேதி அல்லது ஸ்ரீவத்சவா, கோஷ் அல்லது போஸ், ஐயர் அல்லது ஐயங்கார், குரேய்ஷி அல்லது அன்சரி—யாராக இருந்தாலும் அப்பிரிவுக்கு விசுவாசமாக இருப்பதே அப்போதைய இயக்க சக்தியாக இருந்தது, வகுப்பு, கட்சி, நாடு, தேசம்—இன்னும் சில விஷயங்களில், சமயம் கூட ஒன்றும் செய்ய முடியவில்லை, ஒரு பிரிவை நோக்கிய இந்த விசுவாசம், குறிப்பிடத்தக்க அளவுக்கு இன்னும் நிலை பெற்றுள்ளது. எனினும் தற்காலத்தில், சமூகத்திற்கும் (மொழி மற்றும் சமயம்) கட்சிக்கும், நாட்டுக்கும், பெருமளவு விசுவாசம் உருவாகி, இதற்கு எதிராகப் போட்டியிட்டு அந்த விசுவாசம் தோற்கிறது.

இனத்தைப் போலவே சமயத்திற்கும் பிரிவினைச் சக்தி என்ற கெட்ட பெயர் உண்டு. நாடு துண்டாடப்பட்டதற்கு இந்தியாவின், உரு—பெரும் சமூகங்களான இந்துக்களுக்கும் முஸ்லீம் களுக்கும் இடையே எழுந்த மோதல்தான், காரணமாகச் சொல்லப்படுகிறது. ஆனால் விருப்பு வெறுப்பின்றி தற்கால வரலாற்றை ஆராய்ந்தால், பிரிவினைக்குக் காரணம் சமய உணர்வுகள் அல்ல என்றும், சமயத்துடன் தொடர்பு கொண்ட பிற புறக்காரணிகளே காரணம் என்றும் புரியும். தன்னலத்திற்காகச் சமயத்தின் பெயரைப் பயன்படுத்திய சில சுயநலச் சக்திகளே பிரிவினை இயக்கத்தைத் துவக்கி, நாடு துண்டாடப்படக் காரணமாயின. சமயத்தை மட்டும் தனித்துப் பார்க்கும் போது, இந்துக்களுக்கும், முஸ்லீம்களுக்கும் உள்ளார்ந்த உணர்வில் அடிப்படையான இணக்கம் இருக்கிறது. ஆனால் அதே வேளையில் உடன்பாட்டுச் சமய நெறியில்—சடங்குகள், சமயச் சட்டங்கள், சமயக் கோட்பாடுகள்—போன்றவற்றில் நிரந்தரமான முரண்பாட்டுக்கு வித்திடும் வேறுபாடுகள் பெருமளவுக்கு உள்ளன. இந்துக்களுக்கும், முஸ்லீம்களுக்கும் ஜீவாதார இரத்த ஓட்டத்தை வழங்கும் இந்தியா என்னும் இதயம், ஆழ்ந்த உட் பொருளாற்றலுடைய மனதில் இருந்து எழும் சுவாசத்தால் உயிர்க்கிறது. வரலாற்றின் இடைக்

காலத்தில் ஐரோப்பிய நாடுகளிடையே போர் மூலக்காரண மாயிருந்த சமய எதிர்ப்புணர்வுகள் இந்திய வரலாற்றில் அரிதா கவே இருந்தன. கடந்த ஆயிரம் ஆண்டுகளில் இந்துமதம், இஸ்லாம் என்ற இவ்விரு சமயங்களும் வேறுபட்டிருந்த போதும் கூட, இந்திய மண்ணில் இந்து மதத் துறவிகளும், இஸ்லாமிய ஸூபிக்களும், சமயப் பொறையுணர்வுச் சூழலை உருவாக்கியதுடன் நில்லாமல், சமய நல்லிணக்கத்தையும் ஏற்படுத்தினர். அதனால்தான் இந்து அரசர்களும், முஸ்லீம் அரசர்களும், அதிகாரப் போட்டியில் ஈடுபட்டிருந்த போது இரு சமயத்தையும் சேர்ந்த மக்கள் இணக்கமாகக் கூடிவாழ்ந்தனர், இத்தகைய சமய நல்லிணக்கச் சூழல் கிட்டத்தட்ட சென்ற நூற்றாண்டின் இறுதிவரை நீடித்தது. இந்த நூற்றாண்டின் துவக்கத்தில்தான் சமயத்துடன் எந்த விதத்திலும் தொடர் பில்லாத நோக்கங்கள், சமயத்தின் பெயரைப் பயன்படுத்தி இந்து-முஸ்லீம் மக்களிடையே ஒருவருக்கு ஒருவர் எதிரான மோதல்களை வளர்த்து இந்தியாவைச் சித்திரவதை செய்தன. (இயல்பான வாழ்க்கைச் சூழலை தூண்டிய நிலையை விளக்க இதுவே ஏற்ற வார்த்தை)

சமய வேறுபாடுகளால் இந்த மோதல்கள் தோன்ற வில்லை என்பதையும், சமயச் சார்பில்லாத நோக்கங்களுக்காக சுயநலமிகள் இம்மோதல்களைத் தோற்றுவித்தனர் என்ப தையும், அரசியல் குழப்பமும் பொருளாதார நெருக்கடியும் நிலவிய காலகட்டத்தில் இம்மோதல்கள் தோன்றியதைக் கொண்டே நாம் புரிந்து கொள்ளலாம். இத்தகைய மோதல்கள் ஒவ்வொரு நகராட்சித் தேர்தல் அல்லது நாடாளுமன்றத் தேர்தல்களின்போது வன்முறையின் உச்சக்கட்டத்தை எட்டின. ஆண்டவன்பால் அன்பு கொண்டவர்களைக் காட்டிலும், பிரிட்டிஷ் ஆட்சியாளர்களிடம் நெருக்கமாய் இருந்தவர்களால்தான் இம்மோதல்கள் தூண்டப்பட்டன.

இதுகாறும் கண்டவற்றைத் தொகுத்துச் சொல்வதானால், நாடாதலுக்கு வேண்டிய மூன்று முன் நிபந்தனைகள்— புவியமைப்பு ஒருமை, பொருளாதார ஒருமை, பொதுவான வரலாறு ஆகியவை, உலகின் பல நாடுகளில் உள்ளதைக் காட்டிலும் இந்தியாவில் ஓரளவுக்கு அதிகமாகவே

இருக்கின்றன. பண்பாட்டுத்துறையில், பிராந்திய வேறு பாடுகள், வகுப்பு வேறுபாடுகள் ஆகியவற்றுக்கும் கீழே ஆழமான, அடிப்படையான ஒருமை நிலைபெற்றுள்ளது. இவற்றுக்கு மாறாக குலமரபாகப் பிரிந்து ஒதுங்குவதும், மொழி யடிப்படையிலான குறுகிய நோக்கங்களும், சமய வகுப்பு வாதம் என்று சொல்லப்படுவதும் பிரிவினைச் சக்திகளாகச் செயல்பட்டுவருகின்றன.

இது சம்பந்தப்பட்ட எல்லாச் சூழல்களையும் கவனமாக ஆராய்ந்தால், தேசத்தின்பால் மக்கள் கொண்ட விசுவாசப் பிணைப்புகளால் மட்டுமன்றி, வாழ்வியலின் எல்லாப் பிரிவு களிலும் நிலவும் ஒத்த தன்மையாலும், அனைத்துப் பிரிவு மக்க ளையும், தனி நபர்களையும் ஒரு சேர இணைக்கும் 'நாடு' இந்திய மண்ணில் ஒரு போதும் உருவாக வாய்ப்பில்லை என்ற முடிவுக்கே யாரும் வருவர். இந்திய நாட்டின் அங்கங்களாக இருக்கும் பலவகையான பண்பாட்டுப் பிரிவுகளும், சமயப் பிரிவுகளும், வாழ்வியலின் பொதுப்பார்வைக்குள்ளேயே, எந்தச் சூழலிலும் விட்டுக் கொடுக்க ஆயத்தமாக இல்லாத சில வாழ்வு முறைச் சிறப்புகளையும் சிந்தனைப் போக்குகளையும் கொண்டுள்ளன. சமய மாண்புகளையும் பண்பாட்டு மாண்பு களையும் விட அரசியல் மாண்புகளுக்கு முன்னுரிமை அளித்து, பலபிரிவான மக்களும் தேசிய ஒருமைக்காகத் தமது தனிச் சிறப்பான பண்பாட்டினைத் தியாகம் செய்ய வேண்டு மெனக் கூறும் வாழ்வியல் தத்துவம் இந்திய மக்களுக்கு அன்னியமானது. தேசியவாதம் என்பது எவ்வளவு மோச மான வடிவெடுத்தாலும் அதற்குத்தக மாறும் மனப் போக்குடைய ஐரோப்பாவில் கூட, ஜனநாயகம் என்னும் வலு வான சக்தியினால் அவை தடுத்து நிறுத்தப்பட்டிருந்தன; ஒரு சில பகுதிகளில் மட்டுமே, அதுவும் குறுகிய காலங்களுக்குத் தான் பாஸிச அரசின் கீழ் அவை நின்றிருந்தன. இந்தியாவின் கடந்தகாலப் பாரம்பரியமும், நிகழ்காலச் சூழல்களும், அரசியல் ரீதியைவிட பண்பாட்டு ரீதியாக சமஷ்டியானதொரு நாடு உருவாவதையே ஆதரிக்கின்றன. பொதுவான தேசியப் பண்பாட்டை வளர்க்கின்ற அதே சமயத்தில், பல பிரிவான சமூக மக்களும், தேசிய ஒருமைக்கும், பொது நலனுக்கும்

குந்தகம் விளைவிக்காத வகையில் தத்தமது பண்பாட்டுப் பாரம்பரியத்தையும், சமயப்பாரம்பரியத்தையும் வளர்க்கக் கூடிய சுதந்திரமும் இங்கே தழைத்திருக்கிறது.

இந்தக் கருத்தைத் தெளிவாகப் புரிந்து கொண்டால், நீடித்து நிலைக்கும் தேசிய ஒருமையை எட்டும் திறம் இந்தியாவுக்கு உண்டு என்பதில் ஐயம் ஏதுமில்லை. அத்தகைய ஒருமையை உருவாக்கத் தேவையான முன்நிபந்தனைகளை அனைத்து பௌதீக சக்திகளும் வரலாற்றுச் சக்திகளும் ஏற்படுத்தியுள்ளன. இப்போதைய தேவை என்னவென்றால், ஒருமை ஆதரவு சக்திகளை வளர்க்கவும், பிரிவினைச் சக்திகளையும் பிளவுச் சக்திகளையும் அடக்கவும் ஒருமித்து முயல்வதே.

IV

இதுகாறும் நாம் விவாதித்த நிலைமைகள் அனைத்தும், நாடாதலுக்கு அவசியமானவை என்றாலும் போதுமானவை அல்ல. இவையனைத்தும் நாடாதலுக்கு வேண்டிய முன்நிபந்தனைகள்; ஆனால் நாடாதலுக்கு அத்தியாவசியமானது ஒரு நாடாக வேண்டும் என்ற மக்களின் பொது விருப்பமே. மக்கள் பிரதிநிதிகளைக் கொண்ட அரசியலமைப்புப் பேரவையால் இந்திய அரசியல் சாசனம் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டு வயதுற்றோர் அனைவரும் வாக்குரிமை பெற்ற ஆறு பொதுத் தேர்தல்கள் நடைபெற்று, அரசியல் சாசனம் வழிமொழியப் பட்டுள்ள பின்னரும், நாடாக வேண்டுமென்ற மக்களின் விருப்பம் இந்தியாவில் இருக்கின்றதா என்று கேட்டால் அது வெற்று ஆரவார வினாவாகவே இருக்கும். பாரதம் என்று பிரிக்கப்பட்ட நிலப்பரப்பில் உள்ள இந்திய மக்கள் (இந்த நூலில் இம்மக்கள் பற்றியே நமது அக்கறை) பொதுவான அரசியல் நெறி ஒன்று வேண்டுமெனவும், அந்தப் பொது நெறி சமயச் சார்பற்ற நெறியாகவும், ஜனநாயக நெறியாகவும், இன்னும் விளக்கமாக தற்போது விரிவாகப் பேசப்படும் சோஷலிஸ நாடாகவும், இருக்க வேண்டுமெனவும் விரும்பு கின்றனரென்றும் நோக்கர்கள் அனைவருக்கும் குறைந்தது

கடந்த கால் நூற்றாண்டாகவேனும் புரிந்திருக்கும்; அரசியல் சாசன நிறை வேற்றம் பொதுத் தேர்தல்கள் என்ற இரண்டு வரலாற்று நிகழ்வுகளும் இதற்கு இறுதியான சட்டப்பூர்வ ஒப்புதல் அளித்துள்ளன.

தேசிய ஒருமையை விழையும் இந்த விருப்பம், நாமனை வரும் உளப்பூர்வமாய் விரும்பிகின்றவாறு வலுவாகவும் நீடித்து நிற்பதாகவும் இருக்கின்ற வகையில் பலபிரிவான மக்க ளிடையேயும், நல்லிணக்கமும் பரஸ்பர நம்பிக்கையுமான வலுவான பாறையின்மேல் ஸ்திரமாக இருக்கிறதா என்று அறியவே நாம் விரும்புகிறோம்.

இந்தியாவில் இருக்கும் சிறுபான்மை மக்களில் சிலபிரி வினர்—சமயச்சிறுபான்மையினரோ, இனவழிச் சிறுபான்மை யினரோ, பண்பாட்டுச் சிறுபான்மையினரோ, யாராயினும், பெரும்பான்மையினரால் நடத்தப்படும் திருப்தியான நிலை யில் நியாயம் இருந்தாலும் இல்லாவிட்டாலும், மனக்கசப்பூட்டு கின்ற வகையில் பாரபட்சமான போக்கு நிலவுகிறது என்று தொடர்ந்து புகார் சொல்லி வருகின்றனர். இது மிகவும் கசப் பான உண்மை என்றாலும், இதைப்பற்றி இங்கு சொல்லித்தான் ஆகவேண்டும். அரசியல், பொருளாதாரம், பண்பாடு ஆகிய மூன்று துறைகளில் பொதுவாக இந்தப் பாரபட்சமான போக்கு நிலவுகிறது என்று அவர்கள் கூறுகின்றனர். அரசியல் துறையில், சிறுபான்மைப் பிரிவைச் சேர்ந்த உறுப்பினர் களை, அவர்களுக்குப் பலராலும் அங்கீகரிக்கப்பட்ட திறமை இருந்த போதிலும், அரசியல் கட்சித் தலைமைப் பதவி யானாலும், சட்டமன்ற உறுப்பினர் பதவியானாலும், அமைச் சரவையில் இடம் பெறுவதானாலும், வாய்ப்புத் தராமல் விலக்கியே வைத்துள்ளனர். பொருளாதாரத் துறையைப் பொறுத்தவரையில் அரசுப்பணியானாலும், தனியார்துறை பதவியானாலும், வாணிகமானாலும் அவர்கள் அவற்றை நெருங்குவது சிரமமாக்கப்பட்டுள்ளது என்று உணர்கின்றனர். பண்பாட்டுத் துறையில் அவர்களுடைய தனிச் சிறப்பியலான பண்புகளை, குறிப்பாக அவர்களுடைய மொழியை, அமுக்கும் முயற்சிகள் நடக்கின்றன. நியாயமாகச் சொல்லுவதென்றால், முதலாவதாக, அரசியல் துறையிலும் பொருளாதாரத்

துறையிலும் அத்தகைய பாரபட்சம் எல்லா இடத்திலும் காணப் படுவதில்லை; இரண்டாவதாக இத்தகைய பாரபட்சமான போக்கை பொதுவாழ்வில் உள்ள பொறுப்பான தலைவர் களும், அரசாங்கத்தில் உள்ளவர்களும் கடுமையாகக் கண்டனம் செய்து எதிர்க்கின்றனர். ஆனால் பண்பாட்டுச் சகிப்புத்தன்மையின்மை என்பது பரவலாகவும் வலுவாகவும் ஆழ வேரூன்றியிருக்கிறது. நம் தலைவர்களில் ஒரு சிலருக்கு மட்டுமே, இதற்கு எதிராகக் குரல் கொடுக்க வேண்டுமென்ற எண்ணமும் துணிவும் இருக்கிறது. இந்தியப் பாரம்பரியத்திற்கு முற்றிலும் முரண்பட்டதான இந்தச் சகிப்புத்தன்மையின்மை பெரும்பான்மை மக்களைப் பாதித்திருப்பதற்குக் காரணம், அது நாட்டுப்பற்று என்ற போர்வையில் தோன்றியதேயாகும். அனைத்திந்திய அளவில் (அல்லது பிராந்திய அளவில்) வலுவான, நிலையான ஒருமையைத் தோற்றுவிக்க வேண்டு மானால், இந்திய தேசம் முழுவதிலும் (அல்லது அந்தப் பிராந்தியம் முழுவதிலும்) ஒரே மொழி, ஒரே பண்பாடு— அதாவது பெரும்பான்மை மக்களின் மொழியும் பண்பாடும் இருக்க வேண்டியது அவசியம் எனப் பலரும் மெய்யாகவே நம்புகின்றனர். சிறுபான்மைப் பிரிவினரின் மொழிகளையும், பண்பாட்டுப் பாரம்பரியங்களையும் அறவே அழித்துவிட்டோ அல்லது அவற்றைக் கீழ்நிலையில் அடக்கிவைத்தோதான் அத்த கைய ஒருமையை எட்ட முடியும் என்றும் அவர்கள் நம்பு கிறார்கள். இம்மக்களின் உண்மையான, ஆனால் தற்குறியான ஆர்வத்தின் காரணமாக, அடக்கியாளும் பண்பாட்டுக் கொள்கை என்பது ஜனநாயக, சமநீதி கோட்பாடுகளுக்கும் சகிப்புத்தன்மை நிறைந்த இந்தியப் பாரம்பரியத்துக்கும் எதிரானது என்பதை அறியாததுடன், இந்தப் போக்கினால் அவர்களுடைய நோக்கத்திற்கு எதிர்மாறானதே விளையும் என்பதையும் அறியாதிருக்கின்றனர்.

தேசிய மொழிகள், பண்பாடுகள் ஆகியவற்றை அடக்கி வைத்து தேசிய ஒருமையை எட்டும் முயற்சியானது, பலவாறாகப் பல்கி இருக்கும் சிறுபான்மைப் பிரிவின ரிடையே அமைதியின்மையையும் வன்மத்தையும் தோற்று வித்து, நம் நாட்டில் தற்போது நிலவும் ஒருமையும் அழிக்கப்

பட்டு, நாட்டின் சாந்தத்திற்கும் சுதந்திரத்துக்கும் அச்சுறுத்தல் தோன்றிவிடும். இந்தியா முழுவதிலும் ஓர் இணைப்பு மொழியைப் பிரபல்யமாக்குவதும், பிராந்தியங்களில் பிராந்திய மொழிகளைப் பரப்புவதும், நாட்டு மக்களின் எண்ணப் போக்கிலும் வாழ்க்கை முறையிலும் ஒத்தத்தன்மையை உருவாக்கும் முயற்சிக்குத் தேவையான நடவடிக்கைகள் என்பதில் சந்தேகமில்லை, பொதுவான மொழியும் பரந்து பட்ட பொதுவான பண்பாடும் இல்லாவிடின் இந்தியநாடு பல மின்றியும் ஸ்திரமற்றும் இருக்கும். ஆனால் இத்தகைய ஒருமையை உருவாக்கும் புனிதப் பணியை இயக்கஞ்சார்ந்த ஆர்வத்துடன் இடையறாத முயற்சிகளால் நிறைவேற்ற வேண்டுமே ஒழிய, பலப்பிரயோகத்தில் அது சாத்தியமாகாது. சிறுபான்மைப் பிரிவினரின் மொழிகளுக்கும் பண்பாடு களுக்கும் சேதம் உண்டாக்காமல், பொதுவான மொழியையும் பண்பாட்டையும் பரப்புவதற்குப் பின்பற்ற வேண்டிய நடவடிக்கைகள் பற்றி ஏற்புடைய இடத்தில் நாம் பின்னர் விவாதிப்போம். இங்கே நாம் வலியுறுத்த விரும்புவது என்ன வென்றால், நடாதலுக்கு வேண்டிய முன்நிபந்தனைகளும், அவசியமானவையும—அதாவது ஒரு நாடாகவசிக்க வேண்டு மென்று மக்களிடையே பொதுவான விருப்பம்—இந்தியாவில் இருந்தாலும் அவசியமானவை என்பவை ஒரு விதத்தில் வலுவற்றே இருக்கின்றன. இந்திய அரசியல் சாசனத்தில் உத்தரவாதமளிக்கப்பட்டுள்ளபடி, சிறுபான்மை பிரிவினரின் அரசியல், பொருளாதார, பண்பாட்டு உரிமைகளைப் பெரும் பான்மை பிரிவின் மதித்து நடப்பார்கள் என்பதில் பண் பாட்டு, சமயச் சிறுபான்மையினருக்குப் போதிய அளவு நம்பிக்கை உருவாகவில்லை. சிறுபான்மைப் பிரிவினரின் நிஜமான அல்லது கற்பிதமான அச்சங்களைக் களைந்து அவர்களை திருப்தி செய்ய உரிய கவனம் செலுத்திகின்ற வகையில் பெரும்பான்மைப்பிரிவினர் அறிவார்ந்தவர்களாகச் செயல்படாவிட்டால், பொருட்படுத்த வேண்டாத கலக அறிகுறி போல் தோன்றும் சிறுபான்மைப் பிரிவினரின் திருப்தியின்மை, என்றேனும் ஒரு நாள் தேசிய வாழ்வின் நல்லிணக்கத்தைக் குலைத்துவிடும். சுதந்திரத்தைப்போல்

ஒருமைக்கும் நாம் தரவேண்டிய விலை எக்காலத்தும் விழிப் புணர்வுடன் இருப்பதே. உண்மையான ஜனநாயக நாடுகளில் ஆட்சியை ஒரு புனிதப் பொறுப்பாக ஏற்றிருக்கும் பெரும் பான்மையினர் எஞ்ஞான்றும் விழிப்புணர்வுடன் இருக்க வேண்டும். சிறுபான்மைபிரிவினரின் சட்டப்பூர்வ உரிமை கள் மதிக்கப்படுவதில்லை என்ற அச்சம், அது நியாமற்றது என்றபோதிலும் கூட அக்கறையுடன் கவனிக்கப்பட்டு, அந்த அச்சத்தைப் போக்க இயன்ற எல்லா முயற்சிகளும் மேற் கொள்ளப்படவேண்டும். சுதந்திரத்திற்குப் பிறகு, குறிப்பாகக் கடந்த பத்தாண்டுகளில் இந்தத் திசையில் மத்திய அரசும் மாநில அரசுகளும் மேற்கொண்ட நடவடிக்கைகளைப் பாராட்டாவிட்டால் அது பெருந்தன்மையாகாது. ஆனாலும் மக்களின் தீவிர ஒத்துழைப்பு இல்லாமல் அரசு பெருமளவுக்கு எதுவும் செய்யமுடியாத விஷயங்களில் இதுவும் ஒன்று. சிறு பான்மைப்பிரிவினரிடம் நிஜமான சகிப்புத்தன்மை காட்டி, அவர்களுடைய மனதில் முழுமையான பாதுகாப்பு உணர்வை வளர்க்கக்கூடிய வகையில் இயன்ற அனைத்தையும் செய்ய பெரும்பான்மை பண்பாட்டுப் பிரிவினர் தயாராகாத வரை இப்பிரச்சனைக்கு உண்மையான நிரந்தரத் தீர்வைக் காண முடியாது. நாட்டுக்குள்ளே நாம் காட்டும் பண்பாட்டுச் சகிப்புத் தன்மை, இந்திய தேசத்துக்கு வலுச் சேர்க்கும் ஆதாரமாக இருப்பதுடன் மட்டுமின்றி, புதிய இந்தியாவானது, பலதரப் பட்ட பண்பாடுகளைக் கொண்ட பிறநாடுகளிடமும் சகிப்புத் தன்மையுடன் இருக்கும் என்பதுடன் அரசியல் வெறி யுணர்வைப் போலவே மோசமான பண்பாட்டு வெறி யுணர்வைத் தூண்டுவதாகக் கீழிறிங்கிப் போகாது என்ற நம்பிக்கையையும் வளர்க்கும்.

என்றும் அழியாத ஒருமை என்னும் வண்ணம் மாறாத பின்னணியில் பல வண்ணக்கலவையாகப் பரதரப்பட்ட பண்பாட்டு வாழ்க்கை முறையை ஏற்படுத்த வலுவானதும் உறுதியானதுமான புதிய இந்திய தேசியம் என்ற அடித் தளத்தை உருவாக்க வேண்டியது எவ்வாறு அவசியமாகிறது என்பதையும், இந்த மகத்தான இலட்சியத்தை நிர்ப்பந் தத்தாலோ, பொறுமையற்ற அவசரப் போக்காலோ எட்ட

முடியாது என்பதையும் மாறாக மகாத்மா காந்தி வாழ்ந்து காட்டியதைப் போல் அளப்பிரிய பொறுமை, எல்லையில்லா அன்பு, சலியாத உழைப்பு ஆகியவற்றைப் பின்பற்றியே அதை எட்டமுடியும் என்பதையும் மேற்கண்ட பக்கங்களில் சொல்லப்பட்ட விஷயங்களைப் படித்தவர்கள் உணர்வார்கள் என்று நான் நம்புகிறேன்.

இந்தியத்தாயின் எண்ணிறந்த மக்களின் ஜீவநாடியாகத் திகழும், மெல்லிய ஆயின் வலுவான ஒருமை என்றும் இழை, கட்டாயத்தாலோ அல்லது அதிகாரக் குழுவினரின் ஆதிக்கத் தாலோ பின்னப்பட்டிருக்கவில்லை என்பதும், மெய்யுணர் வாளர்களின் தீர்க்க தரிசினத்தாலும், ஞானியர்களின் விழிப் புணவாலும் தத்துவலியலாளர்களின் ஊகங்களாலும் கவி ஞர்கள், ஆகியோரின் கற்பனைகளாலும் தான் பின்னப் பட்டிருக்கிறது என்பதும் இவை மட்டுமே தேசிய ஒருமையை விரிவாக்கி வலுப்படுத்தி நிலைபெறச் செய்யக்கூடிய தென்பதும் பல்லாயிரம் ஆண்டுகளாக இந்தியப் பண்பாட்டு வரலாறு நமக்குக் காட்டுகிறது. இந்த எளிய உண்மையைச் சொல்லவே இந்நூல் எழுதப்பட்டுள்ளது.

இந்த விவாதங்களின் போக்கில் இன்னொரு முக்கியப் பிரச்சினை—இன்று நம்மனைவரின் மனதையும் அலைக் கழிக்கின்ற பழமைக்கும் புதுமைக்கும் இடையேயான போராட் டத்தை நாம் எதிர்கொள்ளவேண்டியிருக்கும், இந்தப் பிரசனை களைப் பற்றி முழுவதுமாக இந்த நூலில் விவாதிக்க முடியாது என்பது தெளிவு. அதற்கென தனியொரு நூலெழுத வேண்டும்.

1. இந்தியப் பண்பாட்டின் அடித்தளங்கள்

கருத்தளவுக் கோட்பாடு, பொருண்மைக் கோட்பாடு என்று பண்பாட்டின் தோற்றம் பற்றிய இருவகையான கோட்பாடுகள் உள்ளன. தத்துவலியலாளர்களும், வரலாற்றாய்வாளர்களும் இவ்விரு கோட்பாடுகளில் ஏதேனும் ஒன்றைத்தான் அடிப் படையானது என்று கூறி இரண்டையும் இணைக்கமாக்க முற் படுவர். பண்பாட்டின் வளர்ச்சி நிலையின் ஒரு கட்டத்தில் தனி மனிதனோ ஒரு குழுவினரோ மேலான சக்தி ஒன்றிடமிருந்து தோன்றும் உள்ளுணர்வு அல்லது தூண்டுதல் அல்லது அக வெளிப்பாடு மூலமாக உயர்மாண்புகள் அல்லது கருத் துக்களைப் பற்றிய மெல்லிய தோற்றத்தைக் கண்டுணர்வர் என்று கருத்தளவுக் கோட்பாடு கூறுகிறது. இந்தத் தோற்றத் தெளிவு அவர்களுடைய குறிப்பிட்ட சமூகச் சூழலில் ஒரு வகையான இலக்கு சார்ந்த மனவுருவாகி, பிறகு ஒரு வகையான மனோரீதியான அல்லது பொருண்மையான சிறப்பியல் புகளைப் பெற்று பண்பாடு என உருப்பெறுகிறது. இவ் வாறாக, கருத்தள்வுக் கோட்பாடு கூறுவது போல், வேத காலத்து ரிஷிகளுக்கு ஆண்டவனின் அருள்தூண்டுதலாலோ அல்லது அவர்களுடைய உள்ளுணர்வுத் தூண்டுதலாலோ சில கருத்துக்களைப்பற்றிய தெளிவு ஏற்பட்டு, காலப்போக்கில் அவை ஆரிய சமூகத்திற்கு ஏற்றதான சமூக நிலைகளையும் அறி வார்ந்த திறனையும் கொண்ட இயல்பமைப்பு உருவானது. இந்த இயல்பமைப்பை, சிந்து-கங்கை சமவெளியின் இயற்கைச் சூழலில் நடைமுறைப்படுத்தியபோது, தேவகாலப்பண் பாட்டின் அங்கங்களான கருத்துகளும் அமைப்புகளும் உரு வாயின. இரண்டாவதான பொருண்மைக் கோட்பாட்டினர்,

பண்பாட்டின் ஆரம்ப இடம் பௌதீக குற்றுச் சூழலே என்று கூறுகின்றனர். இதன்படி முதலாவது நிலையில், தட்பவெப்ப நிலை, பொருண்மை வளங்கள் உற்பத்திக்கு மக்கள் பயன் படுத்தும் உபகரணங்கள் ஆகியவை. மனிதனுடைய கூட்டு வாழ்க்கையில் தமது பிரத்யேக முத்திரையைப் பதிக்கின்றன. பின்னர் வாழ்வியல் அனுபவத்தினால் அறிந்த நம்பிக் கைகளும் கோட்பாடுகளும் உருவெடுத்து, இறுதியாக, சாரத்தைப் பிழிந்தெடுப்பது போல், சுயமாக உளதா யிருப்பதெனக் குறிக்கப்படும் இயல்புக்கருத்துக்கள் தோன்று கின்றன. இவ்வாறாக, நாடோடியாகத் திரிந்த ஆரியர்கள் இந்தியாவிற்கு வந்தபோது மேற்கொண்ட வேளாண் வாழ் வையே பிரதான அடிப்படையாகக் கொண்டு வேதகாலப் பண்பாட்டின் தோற்றம் இருந்தது என்றும், அதன் அடிப் படையிலேயே ஆரியர்கள் படிப்படியாக அவர்களுடைய சமயம், தத்துவம், சமூக அமைப்பு ஆகியவற்றின் கட்ட மைப்புகளை உருவாக்கினர் என்றும் லோகாயதக் கோட் பாட்டினர் கூறுவர்.

இந்தக் கோட்பாடுகளுக்கு ஆதரவாகவும் எதிராகவும் கூறப்படுகின்ற பல்வேறு தத்துவார்த்த சிந்தனையாளர்களின் சிக்கலான வாதங்களை இங்கே ஆராயப்புகுவது எனது நோக்கமன்று. வரலாற்றியல், தொல்லியல் ஆகியவற்றை நான் பயின்றவரையில், இயற்கைச் சூழலும், பொருண்மைக் கருத் துக்களும் ஒன்று சேர்ந்துதான் பண்பாடு மெல்ல மெல்ல வளர்ந்தது என்று கூறுவேன். எவ்வாறாயினும் இந்த இரண்டு கோட்பாடுகளும், பண்பாட்டின் வளர்ச்சிநிலையில் இயற்கைச் சூழலின் பங்கின் முக்கியத்துவத்தைக் கூட்டிக்குறைத்துச் சொன்னாலும், அதற்குப் பங்குண்டு என்பதை ஏற்கின்றன. இயற்கைச் சூழலும், சமூக அமைப்பும் சேர்ந்து உருவான பண்பாட்டின் திண்மைக் கூறானது கருத்தியல் கூறினைக் (கருத்துகள், கோட்பாடுகள், நம்பிக்கைகள் ஆகியவை யடங்கியது) காட்டிலும் கூடக்குறைய முக்கியத்துவம் உடையது என்றாலும், ஒரு பண்பாட்டுக்கு பிராந்திய வண்ணம் தந்து, தேசியத்தின் சிறப்புக் கூறாக ஆக்குவது பண்பாட்டின் திண்மைக் கூறுதான் என்பதை இங்கே வலியுறுத்திக் கூறியாக

வேண்டும். எண்ணங்களும், கோட்பாடுகளும் நம்பிக்கைகளும் எந்த ஒரு பிராந்தியத்திற்குள் மட்டும் கட்டுப்பட்டு நிற்பவை அல்ல. இன, தேசிய, புவியமைப்பு எல்லைகளை எல்லாம் கடந்து தாவியோடி, உலகின் ஏதேனும் ஒரு பகுதியில் அவை தம்மை நிலைப்படுத்திக் கொள்கின்றன. ஆனால் பண்பாட்டின் திண்மைக் கூறு அதற்குரிய பிராந்திய அளவிலேயே நின்றுவிடுகிறது. எல்லா நாடுகளிலும் பல்வேறுவகையான கருத்துக்களையும் நம்பிக்கைகளையும் நாம் கண்டாலும், புவியமைப்பாலும், சமூக அமைப்பாலும் தீர்மானிக்கப்படும் பண்பாட்டின் திண்மைக்கூறு ஒன்றாகத்தான் இருக்கிறது. ஒரு நாட்டின் சிறப்பான பொதுப்பண்பாட்டைப் பற்றிப் பேசும் போது, புவியமைப்பியல் கூறுகளைப் பற்றித்தான் அக்கறை காட்டுகிறோம். அவைதாம் பொருண்மை வடிவங்களில் வெளிப்படுவதுடன் மட்டுமின்றி, விசேஷமான மனோ ரீதியாக சூழலையும் உருவாக்குகின்றன. ஒரு நாட்டின் மக்கள் சமயக் கருத்துகளிலும் தத்துவக் கருத்துக்களிலும் வேறுபட்டாலும், அவர்களுக்குப் பொதுவான கண்ணோட்டத்தையும் உணர்வெழுச்சியையும், தருவது அதன் தட்பவெட்ப நிலையே. இந்தப் பொதுவான தேசிய உணர்வும், மணமும், பொதுவான தேசியப்பண்பாட்டை உருவாக்குவதற்கு மிக முக்கிய ஆதாரங்களாகும். நாட்டில் அவ்வப்பொழுது உதயமாகும் புதிய சமய இயக்கங்கள் அல்லது தத்துவ இயக்கங்களும், நாட்டின் வெளியே இருந்து இங்குவந்து குடியேறுகின்ற மக்களின் பண்பாடும், போர் அல்லது வியாபாரக் காரணங்களால் ஏற்படும் தொடர்புகளும், பொதுவான தேசியப் பண்பாட்டை உருவாக்கும் பிற ஆதாரங்களாகும். எனினும், இத்தகைய பிற பண்பாடுகளில் இருந்து, எல்லா மக்கள் பிரிவுகளும் சமூகப் பிரிவுகளும் தம்முடையது என்று மதிக்கின்ற வகையில் இணக்கத்துடன் சேர்க்கப்படுகின்ற கூறுகள் மட்டுமே பொதுவான தேசியப்பண்பாட்டின் அங்கங்களாகக் கருதப்படும் என்பதையும் நாம் தெளிவாகப் புரிந்து கொள்ள வேண்டும். இந்தக் கூறுகளில் இருந்து உருவாகும் தொகுப்பே தேசியப் பண்பாடு என்றழைக்கப்படுகிறது.

இந்திய தேசியப் பண்பாட்டில் கீழ்காணும் இரு

கூறுகளும் உள்ளன: பொதுவான உணர்வெழுச்சியும் நோக்கமும் சேர்ந்த இந்திய மனம்; பல்வேறு இயக்கங்களில் இருந்தும் பண்பாடுகளில் இருந்தும் உண்டான அறிவார்ந்த தாக்குறவுகள் இணக்கமாய்ச் சேர்ந்த தேசியமனம். இவற்றுள், வரலாற்றுக்கு முந்தைய காலத்தில் இந்தியாவில் இருந்த பண்பாடுகளும் தாற்காலிகமாக நமதுநாடு கொண்டிருந்த தொடர்புகளும், அவ்வப்போது நம் நாட்டிலேயே தோன்றிய புரட்சிகரமான அறிவாண்மை இயக்கங்களும் அடங்கும்.

இந்தியாவின் வடக்கில் உள்ள மலைப்பிரதேசங்களையும், தீபகற்பத் தென்பகுதியின் கிழக்கு மேற்கு மலைத் தொடர்களையும் தவிர, இந்த நாடு பூராவும் பெரும் நதிகள் பாயும் சமதளப்பகுதியாகவோ தாழ்வான பீடபூமிகளாகவோ இருப்பது இதன் புவியமைப்பின் சிறப்பம்சமாகும். சில குளிர்ப் பிரதேசங்களைத் தவிர நாடு முழுவதும் ஆண்டின் ஒரு கட்டத்தில் மிதவெப்பமாகவும், மற்றொரு கட்டத்தில் மிகு வெப்பமாகவும் இருக்கிறது. வங்காளத்திலும் இன்னும் சில மலைப்பிரதேசங்களிலும் மிதமிஞ்சிய மழை பெய்தாலும், நாட்டின் பெரும்பாலான பகுதிகளில் சராசரியாக மிதமான மழை பெய்கிறது. இந்த மழையும் ஆண்டின் குறிப்பிட்ட காலகட்டத்தில் மட்டுமே பொழிகிறது. சில ஆண்டுகளில், நாட்டின் சில பகுதிகளில் மழையே பொழிவதும் இல்லை. நம் நாட்டின் பெரும்பான்மையான பகுதிகளில் ஒரே மாதிரியான தட்பவெப்பச் சூழல் நிலவுகிறது என்றாலும், மிக மிக வெப்பமான சூழலும், மிகமிகக் குளிரான சூழலும், மிகவும் ஈரமான சூழலும், மிகவும் வறண்ட சூழலும் எனப் பலவாறான சீதோஷ்ணநிலைகளையும் நாம் இங்கே காண்கிறோம். அவ்வாறே, நாட்டில் இடத்துக்கு இடம் மண்ணின் வளம் வேறுபட்டுள்ளது. அதனால் எல்லாவகையான தாவரங்களும் கனிமங்களும் நம்நாட்டில் கிடைக்கின்றன.

பெருமளவு சமவெளியையும், ஆண்டின் பெரும்பகுதியில் கணிசமான கதிரொளியைப் பெற்று, சிறப்பான பாசன வசதியையும் கொண்ட நாடு வேளாண்மைக்கு உகந்ததாக இருப்பது இயற்கையாகும். அதனால் தான் தொன்றுதொட்டே இந்திய மக்களின் பிரதான தொழிலாக விவசாயம் இருந்து

வருகின்றது. நாட்டின் பல பகுதிகளிலும் தயாராகும் பொருள் களும் பலதரமாயிருப்பதாலும், அவற்றை அதிக சிரமமின்றி அமைக்கப்படும் சாலைகள் அல்லது இயற்கையான நீர்வழிகள் மூலம் ஒரிடத்திலிருந்து மற்றோர் இடத்துக்கு எடுத்து செல்ல இயலுவதாலும், உள்நாட்டு வாணிகம் குறிப்பிடத்தக்க அளவுக்கு வளர்ந்தது. கடல் வழியாகவும் நிலவழியாகவும் வெளிநாட்டு வாணிகமும் பெருமளவு வளர்ந்ததாலும் அவை பல நூற்றாண்டுகளாகவே அன்னியர்களாலேயே நடத்தப் பட்டு, அதில் இந்தியர்களின் பங்கு சொற்பமாகத் தான் இருந்தது. இந்திய மக்களின் வசிப்பிடம் கடற்கரையிலிருந்து வெகுதூரத்தில் இருந்ததால், அவர்களில் பெரும்பான்மை யோர் கடல்வழி வாணிகத்தைத் துணிந்து மேற்கொள்ள வில்லை, கடற்கரையோரங்களில் வசித்த மக்கள் மட்டுமே பெருமளவு கடல்வழி வாணிகத்தை மேற் கொண்டனர். இவ்வாறான இயற்கைக் காரணங்களாலும் உந்து சக்தி களாலும் இந்தியாவின் பொருளாதார வாழ்க்கை வேளாண் மையை அடிப்படையாகக் கொண்டதாக அபிவிருத்தியடைந்து நாட்டின் ஒட்டுமொத்த பண்பாட்டை உருப்பெற செய்வதில் குறிப்பிடத்தக்க தாக்குறவு ஏற்பட்டது. அது போரையும் அழிவையும் விட அமைதி, ஆக்கப்பூர்வமான செயல் ஆகிய வற்றின் மாண்புகளைத் தான் பெரிதும் வலியுறுத்துகிறது. இந்தியப் பண்பாட்டு வரலாறு முழுவதிலும் இந்த உணர்வின் பன்முகக் கூறுகளை நாம் காணலாம்.

இந்தியப் பொருளாதார வாழ்வின் குறிப்பிடத்தக்க சிறப்பம்சம் என்னவென்றால் வெப்பமும் மிதவெப்பமுமான சீதோஷ்ண நிலையின் காரணமாக, குளிர்ப்பிரதேச நாடு களைக் காட்டிலும் நம் நாட்டில் வாழ்வின் அடிப்படைத் தேவைகள் குறைவாக இருப்பதும், அத்தேவைகளை நிறை வேற்றுவதற்கு வேண்டிய வளங்கள் அபரிமிதமாக இருப்பதும் தான் உணவு, உடை, எரிபொருள் போன்றவற்றுக்கான மக்களின் அடிப்படை தேவைகள் மிகக் குறைவாக இருப் பதுடன், அவற்றைப் போதுமான அளவில் எளிதில் பெரிதாக உற்பத்தியும் செய்ய முடியும். நம்முடைய திறமையின்மை காரணமாகவும், நம்மை ஆண்ட அன்னிய ஆட்சியாளர்களின்

அக்கறை இல்லாத போக்கினாலும், லட்சக்கணக்கா நம் நாட்டுமக்கள் மோசமான வறுமையில் உழல்கின்றனர் என்பது உண்மை என்றாலும், எல்லாக் காலத்திலும் இது உண்மையாய் இருந்ததில்லை என்பதற்கு வரலாறு சான்று பகரும். பிரிட்டிஷ் ஆட்சிக்கு முன்னர் நம்நாட்டில் வறட்சிக் காலங்களில் சில குறிப்பிட்ட இடங்களில் தவிர வாழ்வின் அடிப்படைத் தேவைகளுக்கு ஒரு போதும் கடுமையான பற்றாக்குறை ஏற்பட்டதில்லை. நம்மைப் பொறுத்தவரையில் இந்த உண்மை விசேஷ முக்கியத்துவம் வாய்ந்தது. ஏனெனில், மனித வாழ்வில் பொருளாதார விருப்பங்கள் எப்போதும் முக்கியக் காரணியாக இருந்தாலும் மனிதனின் அடிப்படைத் தேவைகள் மறுக்கப்படும் போதும் அவனுடைய மனம் அலைக்கழிக்கப் பட்டு வாழ்க்கை நடவடிக்கைகள் அனைத்திலும் அந்த உணர்வே ஆக்கிரமிக்கப்பட்டிருக்கும். குளிர் பிரதேச நாடுகளில் நாகரிகத்தின் ஆரம்பகட்டத்தில், மனிதன் தனது பொருண்மைத் தேவைகளை நிறைவு செய்யவே தனது கவனத்தையும் ஆற்றலையும் செலுத்தினான் என்ற உண்மையே, பொருளாதாரக் காரணிகள் முக்கியப்பங்காற்று கின்றன என்பதையும் விளக்கும். வெப்பப் பிரேதச நாடுகளில் இவ்வாறில்லையாதலால், இந்தியப்பண்பாட்டின் வளர்ச்சியில் பொருளாதார விருப்பங்கள் குறைவான பங்கையே ஆற்றின.

தட்பவெப்ப நிலையும், பொருளாதார வளங்களும் பண்பாட்டின் பொருண்மை அங்கங்களான உணவு, உடை, வாழ்க்கை முறைமை போன்றவை மீது ஏற்படுத்தும் தாக்குறவு விவாதிக்கப்படாமலேயே புலனாகக் கூடியது. இந்தியப் பண்பாட்டின் பொருண்மைக் கூறு அதன் இயற்கைச் சூழல் மற்றும் பொருளாதாரச் சூழலாலும் வார்க்கப்பட்டுள்ளது என்ற உண்மையையும் யாரும் மறுக்க முடியாது. ஆனால் நாட்டின் பல்வேறு பிராந்தியங்களிலும் உள்ள மக்களின் வாழ்க்கை முறைகளிலும் பழக்கவழக்கங்களிலும் உள்ள வேறுபாடு களைக் காணும்போது, மேற்கத்திய நாகரிகத்தைப் பின்பற்றி படித்த பிரிவு மக்களிடையே ஏற்பட்டிருக்கும் சில பொதுவான சிறப்பம்சங்களைத் தவிர இந்திய நாகரிகத்தில் வேறேதேனும் பொதுவான கூறுகள் இருக்கின்றனவா என்ற ஆச்சரியம்

ஏற்படுவதும் இயல்பே. ஒரு புறத்தில் வெளிநாட்டுப் படை யெடுப்புகளாலும், மறுபுறத்தில் உள்நாட்டுப் பிரிவினை சக்தி களாலும் தொடர்ந்து இந்தியப் பண்பாட்டின் மீது எதிரிடை விளைவுகள் ஏற்பட்டு வந்தாலும், எக்காலத்திலும் பொதுவான பண்பாட்டுக்கூறு ஒன்று இருந்தது என்பதையும், அக்கூறு இன்னும் இருந்து வருகிறது என்பதையும் நிறுவ இப்போதைய இந்தியப் பண்பாட்டுச் சூழலைக் கொண்டு பின்னர் ஆய்வு செய்வோம்.

பொருண்மைப் பண்பாட்டில் தாக்குறவை ஏற்படுத்து வதுடன், மக்களின் உடலமைப்பு உருவாகவும் இயற்கைச்சூழல் காரணமாகிறது. இந்திய மக்களிடையே உருவ அமைப்பில் காணப்படும் வித்தியாசங்கள் எப்படிப்பட்டவையாக இருந் தாலும், பிறநாட்டு மக்களிடமிருந்து வேறுபடுத்திக் காட்கக் கூடிய சில பொதுவான சிறப்பியல்புகள் நம் மக்களுக்கு உண்டு. இயற்கைச் சூழலின் காரணமாக மக்களின் உருவ அமைப்பு வளர்ச்சியில் ஏற்படும் நேரடி விளைவுகள் வெளிப் படையானவை ஆனால் மக்களின் உணர்வெழுச்சி, குண நலன்கள், மனநிலை, சமூக, தார்மீக வாழ்வியல் ஆகியவற்றின் மீது ஏற்படும் மறைமுக விளைவு வெளிப்படையாகத் தெரிவதில்லை. எனவே, நம் நாட்டின் புவியமைப்புக் காரணிகள்—குறிப்பாக தட்பவெப்பநிலை, எவ்வாறு நம் மக்களுக்குப் பொதுவான நோக்கத்தையும் உணர்வெழுச் சியையும் உருவாக்க உதவி, மக்களின் எண்ணப் போக்கிற்கும் செயல்களுக்கும் உருத்தந்திருக்கின்றன என்பதைச் சற்று விரிவாக விளக்குவது அவசியமாகும்.

நவீனமான சில தொழில்மய நகரங்களால் உருவாக் கப்பட்டுள்ள இந்தியா என்னும் கருத்தை உங்கள் மனதில் இருந்து அகற்றிவிட்டு, கோடைக்காலத்தின் நிலவொளி நிறைந்த, அமானுஷ்யமான அமைதி நிலவுகின்ற யாமத்தில் மூழ்கியிருக்கும் பரந்துபட்ட நிலப்பரப்பைக் கற்பனை செய்து கொள்ளுங்கள். ஒரு நாளின் பணிகளை முடித்துவிட்டு படுக்கைக்குச் செல்கிறீர்கள்; ஆனால் பகல்நேரத்தில் ஒரு குட்டித் தூக்கம் போட்டதால் உங்களுக்கு உறக்கம் வரவில்லை. கிளர்ச்சியூட்டாத இந்தியாவின் கோடையில் எப்போதும்

நிறைந்திருக்கும் தனிமை இன்னும் ஆழமாகிறது. எல்லை யில்லாத இந்தப் பிரபஞ்சத்தில் நட்சத்திரங்கள் மின்னும் வான வெளியையும் உங்களையும் தவிர வேறெதும் மகத்தானதில்லை என்பதாக நீங்கள் நினைக்கிறீர்கள். ஒரு கணப் பொழுதில், உங்கள் உணர்வுகள், விருப்பங்கள், பிரக்ஞை, விருப்புறுதி - ஏன் நீங்களே முழுமையாக எதிர்நோக்கு அல்லது தியானம் என்று சொல்லப்படும் சூழலில் (இதைவிடச் சிறப்பாகச் சொல்ல வார்த்தை இல்லை) ஆழ்ந்து விடுவீர்கள். அத்தகைய நிலையில் மனம் இருக்கும்போது புலன்களின் உணர்வுநிலை மறைந்து கருத்தளவான ஒருமையனுபவம், மெல்ல உணர் விழந்த நிலையில் இலக்கியல் உலகிற்கு மாற்றம் பெறுகிறது. நமது புலனுணர்வுகளில் ஒருமையை உருவாக்கும் பணியைச் செய்யும் அறிவாண்மை, எல்லாப் படைப்புகளையும் ஒன்றெனக் கருதுகிறது. புலன்கள் மற்றும் புலனுணர்வுகளில் தளையிடப்படாத கற்பனை இந்த ஒருமையை அனுமானித்து உருக்கொடுக்கிறது.

இத்தகைய சூழலில்தான் இந்திய மனம் வளர்ந்து வியாபித் திருக்கிறது. எனவே, பிற எல்லா மனோசக்திகளையும் ஆக்கிர மிக்கக்கூடிய அனுமானத்திறனும், வேற்றுமையிலும் தெள்ளி தின் ஒருமையைக் காணும் திறனும் ஆகிய இரண்டு முக்கி யமான சிறப்பியல்புகள் இந்தியாவில் இருப்பது இயல்பே. இந்தியாவில் மாண்புகளை அளவிடுவதில் சிந்தனைகளுக்கு எப்போதும் உயரிடம் உண்டு என்பதை இந்தியப் பண்பாட்டு வரலாற்றைப் பயிலும் மாணவர்கள் அறிவர். ஆனால் அச்சிந் தனையானது முற்றிலும் கருத்தளவானதோ அல்லது ஊக இயல் பினதோ அன்று; மாறாக உணர்வுப்பூர்வமானது. அதாவது அது பிரபஞ்சத்தைப் பற்றிய கருத்தை ஏற்படுத்திக் கொள்வது மட்டுமன்று, மாறாக, சிந்தனையாளன் தனது சிந்தனைப் பொருளின் மீது அன்பும் மதிப்பும் கொள்ளுகின்றவாறு நேரிடையாகத் தோன்றும் உள்ளுணர்வு அது. அத்தகைய சிந்தனைகள் தத்துவார்த்தமாக இருப்பதைவிட சமயச் சார் பினதாகவே இருக்கும். எனவே தான் இந்தியப் பண்பாட்டு வாழ்வியலில் சமயத்தத்துவம் நடுநாயகமான இடத்தைப் பெற்றிருக்கிறது. இதுபோலவே, மேலே சொன்ன

இரண்டாவது சிறப்பியல்பின் காரணமாக, இந்திய மனம் பிர பஞ்சத்தைப் பற்றிய தனது வியாக்யானத்திலும், தனது சிந் தனைகளின் ஒழுங்கமைப்பிலும் வேற்றுமைகளைக் குறைத்து ஒருமையைக் காண முயன்றிருக்கிறது.

மேலே சொல்லப்பட்டவற்றின் கருத்தை நாம் தவறாகப் புரிந்து கொள்ளக் கூடாது. இந்திய மனதின் சிறப்பியல்புகள் என்று நாம் குறிப்பிட்டவையோ, அல்லது இனி நாம் சொல்ல விருக்கின்ற பிறவற்றின் சிறப்புகளோ, முற்றிலும் போற்றத் தகுந்தவை என்றோ, அல்லது அவற்றுடன் சம்பந்தப்பட்ட அபாயங்களைப் பற்றி நாம் அறிந்திருக்கவில்லை என்றோ பொருள் கொள்ளக்கூடாது. தனிமனிதர்கள் மற்றும் குழு வினரின் இயல்பான மனப்போக்குகள் பெரும்பாலும் ஒரு சார் பானவை என்றும், தனிமனித குணநலனையோ, தேசிய குண நலனையோ முறையாக உருவாக்க வேண்டுமானால் ஊக்கமும் தடைகளும் சீராகக் கலந்திருக்க வேண்டும் என்றும், நாம் முழுமையாக அறிந்திருக்கிறோம். ஆனால் அதே வேளையில், தனி நபர்களுடையதும் நாடுகளுடையதுமான அடிப் படையான இயல்பை முற்றிலுமாக மாற்றிவிட முடியாது என்பதும் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்ட உண்மை. அதனுடைய இயல்பான திறன்கள் நிர்ணயிக்கும் வரம்புகளுக்குட்பட்டே அதனை மாற்றியமைக்க முடியும். இந்திய மனதை ஊகங்களே பெருமளவு ஆக்கிரமித்து, செயல்படும் ஆற்றலை அவை நசிக்கச்செய்தன என்பதிலும், இதற்காக இந்தியச் சிந்தனையாளர்கள் சிலர் புரட்சி செய்ய வேண்டியிருந்தது என்பதிலும் ஐயம் ஏதுமில்லை. இவ்வாறே ஒருமையின் பால் கொண்ட நேசமும் தேடலும், இந்தப் பௌதீக உலகை உண்டாக்கிய பல்திறக்காரணிகளின் யதார்த்தத்தை மறுக் கின்ற அளவுக்குச் சிலவேளைகளில் எல்லை கடந்து சென்றி ருந்தன. பின்னர், சமநிலையை மீட்பதற்காக, யதார்த்தத்தின் பொருண்மை விஷயங்களை வலியுறுத்திச் சொல்ல வேண்டி யிருந்தது. ஆனாலும், ஒட்டு மொத்தத்தில், சிந்தனை மேன் மையும், வேற்றுமையில் ஒருமையைக் காணும் புலன் தெளிவும் இந்திய மனதின் உயர்சிறப்பைக் காட்டுவதாக இருப்பதுடன், இந்தியாவில் தோன்றி வளர்ந்த பண்பாடுகள் அனைத்திலும் பிரதிபலிக்கின்றன.

இந்திய மனதின் இந்தச் சிறப்பியல்புகள் மக்களுடைய அறநெறி மாண்புகளிலும் கணிசமான அளவிற்குத் தாக்குறவை ஏற்படுத்தியுள்ளன. இந்தத் தனிச் சிறப்பான அறிவாண்மைப் போக்கினால், மூலாதாரமான நடப்பியலே உயர் சிறப்புடையது என்ற கருத்துத் தெளிவு ஏற்பட்டு, நடைமுறை மாண்புகளுக்குக் குறைந்த அளவான மதிப்பே தரப்படுகிறது என்பதை நாம் முன்னமேயே கண்டோம். இது போலவே, ஒருமையே வாழ்வியல் நெறி என்ற கருத்துத்தெளிவின் காரணமாக, அறநெறி இயலுக்கு போராட்டத்தை விட, இணக்கமே அடிப்படையாகும் என்ற தெளிவும் ஏற்பட்டுள்ளது. இந்த விஷயத்தில், இந்திய மனதிற்கும் மேற்கத்திய மனதிற்கும் இடையே உள்ள முரண்பாடு தெற்றென விளங்கும். மேற்கத்திய மனமானது மனிதனுக்கும் இயற்கைச் சூழலுக்கும் இடையேயான போராட்டத்திற்கு பெருமளவில் தார்மீக முக்கியத்துவம் அளிப்பதுடன், இயற்கையை வெற்றிக் கொள்வதே பண்பாட்டு வளர்ச்சிக்குத் திறவு கோலாக அமையும் என்றும் கருதுகிறது. ஆனால் இந்திய மனமோ இதற்குமாறாக, மித வெப்பச்சூழல், வளமான நிலம், அபிரிமிதமான உற்பத்தி, சுலபமான தகவல் தொடர்பு போன்றவை வாய்க்கப்பெற்ற சூழலில் உருவானது. எனவே இயற்கையுடனான இதன் இயல்பான உறவு போராட்டம் அன்று; இணக்கமாய் இருப்பதே. இந்த உலகமானது மனிதன் போராடி வெற்றி கொள்ள வேண்டிய தீயசக்தி நிரம்பியது என்று அடிப்படையான நமது தார்மீக உணர்வு கருதுவதில்லை. மாறாக இவ்வுலகத்தை, மனிதன் தன் வாழ்வியலில் பின்பற்ற வேண்டிய நீதியும் நன்மை நெறிகளும் நிறைந்த நிலமாகக் கருதுகிறது. வாழ்வியலின் உயர்மாண்புகளின் ஒளியில், பிரபஞ்சத்துடன் இணக்கமான இந்த உணர்வை சரிவர நெறிப்படுத்தினால், அது உறுதியான, நடைமுறைக்கு ஏற்ற இயல்பமைப்பாகிறது. இல்லையெனில், ஊழ்வலியதெனக்கூறி செயலற்றிருக்கும் நிலைக்குத் தரங்குறைந்து போவதே சரியாக இருக்கும்.

சிந்தனைகள் ஆக்கிரமித்திருக்கும் மனதில் ஆர்வமும் ஆசையும் வலுவாக இருக்காது என நாம் எதிர்பார்க்கலாம். ஆனால் இந்திய மக்களின் மனவெழுச்சிக்கு இது

முற்றிலுமாகப் பொருந்தாது. அது உணர்ச்சிமயமானது போலவே கற்பனைத் திறனும் கொண்டது. உணர்வுப் பூர்வமாயிருப்பதும், புலனின்ப நிலையும் இந்தியப் பண் பாட்டின் முக்கிய குணச்சிறப்புகள் என்றாலும், இவை ஊக நிலைப் போக்குகளுக்கு எதிரானவையாதலால் எப்போதும் அவற்றை அடக்குவதற்கானப் பெருமுயற்சியும் நடைபெறு கிறது. நாட்டின் பண்பாட்டு வரலாற்றில், கவலையற்ற போக்கு, இயற்கைத் தூண்டல்களை ஒடுக்கியநிலை, சுய விருப்ப இழைவு, சுயமறுப்பு போன்றவை தொடர்ந்து எழுச்சியும் வீழ்ச்சியும் கண்டன. அதில் மோசமான காலகட்டம், மக்களின் வாழ்வியலை சுய விருப்ப இழைவு ஆக்கிரமித்திருந்த காலங்கள்தாம். எனினும் அந்தக் காலகட்டங்களை அடுத்து இயற்கையான எதிர்ச்செயலாக சுயமறுப்புக்காலம் வந்து, ஆன் மாவில் தேங்கிப் போயிருந்த மாசுகளைக் கழுவித்துடைத்து மீண்டும் இயல்புநிலை ஏற்பட்டது.

பொதுவாக, நாட்டின் பெரும்பாலான பகுதிகளில் தட்பவெப்பநிலை மாறுதல்களில் ஒரு வகையான ஒழுங்கும் சீர்மையும் இருக்கின்றனவென்று நாம் கண்டோம். ஆண்டுக்கு ஆண்டு கணிசமான அளவில் வேறுபடும் மழையளவைத் தவிர, பொதுவாக தட்பவெப்பநிலை சீராகவே இருக்கிறது. ஒவ்வொரு பருவமும் குறிப்பிட்ட காலத்தில் துவங்கி, அவற்றின் தீவிரம் குறிப்பிட்ட வரம்புகளுக்குள்ளேயே வேறுபடுகிறது. வழக்கமான இயற்கைச் சூழலைக் குலைக்கின்ற ஊழிக்கூத்துகள் இங்கே அரிதாகும். எரிமலைகள் இங்கே வெடிப்பதில்லை; மெல்லிய நில அதிர்ச்சிகள் எப்போதோ சில வேளைகளில் ஏற்படும். ஓரளவு தீவிரமான புயல், சூறைக் காற்றுகளைத் தவிர கடுமையான இயற்கைச் சீற்றங்களை நம் மக்கள் கண்டதில்லை. நீண்ட காலமாக உன்னிப்பாகக் கவனிக்கப்பட்டு வந்துள்ள சீரான ஒழுங்கியலான இயற்கைச் சுழற்சிகள் இந்தியமனதில் எங்ஙனம் தாக்குறவை ஏற்படுத்தி யிருக்க முடியும்? ஒருக்கால், இயற்கை விதி ஒழுங்காகத் தொடர்ந்து இயங்குவது போல், அறநெறி விதிகளும் செயல் படும் என்ற உணர்வே அவற்றுள் மிக முக்கியமானவிளைவாக இருக்கலாம். ஆதிகாலத்தில், அற நெறி உலகையும், பௌதீக

உலகையும் மனிதன் வேறு படுத்திப் பார்த்ததில்லை. அவனுடைய அறநெறிக் கருத்துகள் அனைத்தும் இயற்கையைப் பற்றிய கணிப்பை அடிப்படையாகக் கொண்டவையே. இவ்வாறாக, பருவங்கள் அடுத் தடுத்து நிச்சயமாக மாறிவருவது போல, ஒவ்வொரு செயலின் அறநெறி விளைவுகளும் உறுதி பட வரும் என ஆரம்பத்தில் இருந்தே இந்திய மனம் திடமாக நம்பியது. யாவும் கடவுளால் முன்னமேயே தீர்மானிக்கப் பட்டுவிட்டது என்ற கோட்பாடே ஊழ்வலியது என மாறி, நடைமுறையில், இந்திய மனம் கருதியது போல், அறநெறி விதியும் இயற்கை விதியும் செயல்படுவதற்கு இணைப்பாகத் திகழ்கிறது. மனிதன் மேற்கொள்ளும் செயல்களின் விளை வுகள், மனிதன் கட்டுப்பாடு செலுத்த முடியாத இயற்கை விதி களுக்கு உட்பட்டே பௌதீக உலகில் ஏற்படுகின்றன என்பதே அதன் சாரம். இந்தக் கோட்பாட்டை ஆட்சேபிப்பதற்கில்லை என்றாலும், இந்திய மனதில் உள அமைதிக்கூறு இருப்பது போல, அழிவுக்காலங்களில் செயலற்ற நிலை இலகுவாக உருவாகி, யாவும் கடவுளால் முன்னமே தீர்மானிக்கப் பட்டவை என்பது ஊழை வலிமையுடையதாக்கும வடிவம் பெறுகிறது.

உலகில் நாம் வசிக்கின்ற இப்பகுதியில் ஒழுங்கான தொடர்ச்சி முறையில் இயற்கைவிதிகள் செயல்படுவதன் தாக்குறவின் காரணமாக இந்திய மனதில் இன்னொரு சிறப் பியல்பும் தோன்றியுள்ளது. அதாவது, இம்மக்களின் பழக்க வழக்கங்கள், சிந்தனை, செயல் ஆகியவற்றில் உருவாகும் மாற்றங்கள் திடீரென்று ஏற்படாமல் மெல்ல படிப்படியாக ஏற் படுவதே அச்சிறப்பியல்பாகும். வேறுவிதமாகச் சொன்னால் இம்மக்களின் விதி புரட்சிகரமாற்றம் அன்று, மாறாக படிப் படியான வளர்ச்சி. ஆனால், இந்திய மனமானது பெருத்த மாற்றங்களை ஏற்கும் திறன் பெற்றதில்லை என்றோ, அத்தகைய மாற்றங்களைப் பெற நீண்ட காலம் ஆகும் என்றோ இதற்குப் பொருள் இல்லை. நாம் இங்கே சொல்லவிழைவது என்ன வென்றால், மாற்றங்கள் ஏற்படும்போது, ஒவ்வொரு கட்டத் திலும் அவை உணரப்படும் என்பதும், ஒவ்வொரு கட்டமும் தனித்துக் குறப்பிடக்கூடியவை என்பதுமே. படிப்படியான

வளர்ச்சிக்கும் திடீர்ப்புரட்சி மாற்றத்திற்கும் உள்ள முக்கிய வேறுபாடு என்னவென்றால், முன்னதில், சங்கிலித் தொடரின் எல்லா இணைப்புகளையும் காணமுடியும்; பின்னதில் சில இணைப்புகள் இருப்பதில்லையாதலால், இறுதியில் நாம் கடுமையான திடீர் அதிர்ச்சிக்கு ஆளாகிறோம். இத்தகைய கடுமையான தாக்குதல்கள் இந்திய மனதுக்கு நிகழ்ந்ததில்லை; ஏனெனில், புதிய கருத்துகளுக்கும் இயக்கங்களுக்கும் அது, உணர்வு தெளிந்த நிலையில் படிப்படியாகவே எதிர்வினை புரிகிறது.

சில பகுதிகளில் மிகவெப்பமும், இன்னும் சில பகுதிகளில் மிகு வெப்பமும் நிறைந்த சீதோஷ்ண நிலை, வளமான மண், அபரிமிதமான நீர்வளம் ஆகியவை இந்தியாவை விவசாயத் திற்கு ஏற்புடையதாக்கியுள்ளன என்பதை முன்னமேயே நாம் கண்டோம். நிலத்தை உழுவதற்குக் கரடு முரடான கருவிகள் கிடைத்த காலத்திலேயே இங்கே விவசாயம் தொடங்கி விட்டது. ஆரம்பத்திலேயே விவசாயத்தை மேற்கொண்ட வகுப்பினர் வழித்தலைமையில், குடும்ப வாழ்க்கையும் சமுதாய வாழ்க்கையும் வேண்டி, ஆழ்ந்த வலுவான கருத்து உருப் பெற்றது. ஆரம்ப காலத்தில் நாடோடியாய்த் திரிந்த வகுப் பினரைக் காட்டிலும், விவசாயத்தை மேற்கொண்ட பிரிவின ரிடம் பண்பாட்டு வளர்ச்சிக்கு வேண்டிய அத்தியாவசியமான ஆக்கப்பூர்வ குணங்கள் அனைத்தும் சிறப்பாகக் காணப் பட்டன இப்பிரிவினர் அமைதியை நாடியவர்களாகவும், மனிதாபிமானம் நிறைந்தவர்களாகவும் இருந்தனர். அதனால் தான், ஆரியர்களின் வருகைக்கு ஈராயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்னமேயே நம் நாட்டில் சிந்து சமவெளி போன்ற சில பகுதிகளில் நமது பண்பாடு முதற்கட்டத்தைக் கடந்து இரண் டாவது கட்டத்தை எட்டியிருந்தது. பின்னர் பல நாடோடிக் குழுவினரும் போரார்வமிக்கப் பிரிவினரும் இந்த நாட்டுக்கு வந்து, அவர்களுடைய கலப்பால் தேசிய உணர்வெழுச்சி கணிசமாக மாறியது. ஆனாலும், குடும்பவாழ்க்கையின் மீது ஆழமான பற்றுதல், அமைதி வேட்கை, அன்புணர்வு போன்ற சிறப்பியல்புகள் எப்போதுமே இந்திய குண நலன்களின் முக்கியக்கூறுகளாய் இருந்து வந்ததுடன், இனியும் தொடர்ந்து இருந்து வரும்.

நாட்டின் முன்னேற்றத்திலும், அரசியல் அமைப்பை உருவாக்குவதிலும் விவசாய வாழ்க்கையும் பொதுவான புவி யமைப்பு நிலைகளும் பெரும்பங்காற்றியுள்ளன. விவசாயம் முக்கியத் தொழிலாக உள்ள நாட்டில், ஒரு சில நகரங்களில் மட்டும் மக்கள் தொகை செறிந்திருப்பதில்லை; மாறாக கிராமங்களில் மக்கள் நெருக்கம் பரவலாக இருக்கிறது. இன்றைக்குக் கூட கிராமங்களைக் காட்டிலும் இந்தியாவில் உள்ள நகரங்களின் எண்ணிக்கைக் குறைவுதான். நாட்டின் மொத்த மக்கள் தொகையில் எட்டு சதவீதம் பேர் பெரும்பாலும் ஒன்றுக்கொன்று தொடர்புகள் இல்லாத கிராமங்களிலேயே வசிக்கின்றனர். பண்டைக்கால இறுதியில் இந்த நாட்டின் மக்கள் தொகை பத்து கோடியைத் தாண்டவில்லை என்று வரலாற்று அறிஞர்கள் கூறுகின்றனர். எனவே கிராமங்கள் அங்கொன்றும் இங்கொன்றுமாகப் பரவி ஒன்றுக்கொன்று வெகு தொலைவில் இருந்திருக்க வேண்டும். அத்தகைய சூழலில் அரசியல் அபிவிருத்தி என்பது ஒரு முகமாகக் குவியாமல் பரவலாக விரியத்தொடங்கியது. எனவே ஆரம்பத்தில் இருந்து, பிரிட்டிஷ் ஆதிக்கம் வரை இந்தியாவில் கிராமமே அரசியல் அடிப்படை அலகாக இருந்தது. அங்கே கிராம மக்களின் ஜன நாயக உணர்வுகள் கிராமசபை அல்லது பஞ்சாயத்து வடிவில் வெளிப்பட்டன. ஆனால் வேறு சில சூழ்நிலைகளின் காரண மாக இந்த ஜனநாயகம் உள்ளூர் அளவிலேயே முடங்கி விட்டது.

இவ்வாறாக, முழுமையாக வளர்ச்சியடைய முடியாத கருநிலையில் ஜனநாயக அமைப்பு எப்போதும் இந்தியாவில் இருந்திருக்கிறது. பொதுவாக இந்த நாடு பல்வேறு சிறிய மாகாணங்களாகப் பிரிந்திருந்த போதும், சில பரந்த பேரர சுகள் இருந்த போதும், ஒரு கூட்டரசாகவே செயல் பட்டது, இன்னொரு குறிப்பிடத்தக்க விஷயமாகும். அரசியல் ஒருமை என்னும் கருத்து எப்போதும் இந்திய மக்களின் மனதில் ஆழமாக வேரூன்றியிருந்தது. ஒரு நாட்டில் உள்ள குறுநிலப் பகுதிகள் அனைத்தையும் வென்று ஒரு குடைக்கீழ் கொண்டு வருவது சிறந்த ஆட்சியாளனுக்கு அவசியமானது என்ற பொது வாக கருத்து கௌடில்யர், மனு, விஷ்ணு, யக்யவல்ஞர் போன்ற

அரசியல் சிந்தனையாளர்கள் எடுத்துரைத்த அரசியல் கோட்பாடுகள் அனைத்திலும் இழையோடியிருந்தது. ஆனால், குறுநிலப்பகுதிகளை வெற்றி கொண்ட மன்னன், அப்பகுதிகளை அதுவரை ஆண்டு கொண்டிருந்த அரச குடும்பத்தினரிடமே அவற்றின் ஆட்சிப்பொறுப்பை ஒப்படைத்து அப்பகுதிகளின் பண்டைய பழக்கவழக்கங்களையும் சமூக சட்டதிட்டங்களையும், பேணிக்காக்க வேண்டும் என்றும் அந்தக் கோட்பாடுகள் அறிவுறுத்துகின்றன. இவ்வாறாக, அரசியல் அமைப்பு ரீதியாகவும், வேற்றுமையில் ஒருமை காணும் எண்ணம் இந்திய மக்களின் மனதில் மேலோங்கி இருந்ததை நாம் காண்கிறோம்.

இவையாவும், இந்திய மக்களின் மன இயல்புகளையும், இந்தியாவின் இயற்கை மற்றும் பொருளாதாரச் சூழலில் உருவாக்கப்பட்ட உணர்வுகளையும் விளக்கும் சில எடுத்துக் காட்டுகளே. இந்தியாவில் தோன்றிய அல்லது வெளியில் இருந்து வந்த, ஆனால் இந்த நாட்டில் வளர்ந்த எல்லாப் பண்பாடுகளிலும் நிலையான பொதுவான கூறாக இவை அனைத்தும் ஊடுருவிப் பரவியிருக்கின்றன. இந்தப் பொதுவான இயல்புகளின் கூட்டுத் திரட்சியான தேசிய மனம் என்பது தனிமனிதனின் வாழ்வியலுடனும் அவ்வாறே தொடர்பு கொண்டுள்ளது. இதனை வளர்த்து மேம்படுத்தலாம் அல்லது திருத்தியமைக்கலாம்; ஆனால் இதனை அழிக்கவோ, அடக்கவோ அல்லது முற்றிலுமாக மாற்றிவிடவோ முடியாது.

ஆனால், பண்பாட்டை உருவாக்குகின்ற யதார்த்தமான ஒரே கூறு, இயற்கை-சமூகச் சூழலின் தாக்குறவு தான். மற்றொரு முக்கிய கூறு கருத்தியல் கூறாகும். அதாவது உயர் மாண்புகளின் உணர்வுகொண்ட கருத்துக்கள், நம்பிக்கைகள் கோட்பாடுகள் ஆகியவை. நாம் கண்டவாறு, இரண்டாவதாகச் சொல்லப்பட்ட கருத்தியல் கூறானது ஒரு குறிப்பிட்ட பிரதேசத்தில் மட்டும் வேரூன்றியருப்பதில்லை. மாறாக, அது ஒரு நாட்டிடமிருந்தோ, அல்லது மக்களிடமிருந்தோ பிறிதோரு நாட்டுக்கு அல்லது மக்களுக்குச் செல்லமுடியும்; செல்கிறது. உலகின் ஒரு பகுதியில் தோன்றும் ஒரு சமயம், அல்லது தத்துவார்த்த முறைமை அல்லது, அரசியல் கோட்பாடு அல்லது

பொருளியல் கோட்பாடு போன்றவை காலப்போக்கில் பிற பகுதிகளுக்குப் பரவியிருப்பதற்கு உலக வரலாற்றில் எண்ணிறந்த எடுத்துக்காட்டுகளை நாம் காணலாம். பலதரப்பட்ட புவியமைப்புச் சூழலைச் சேர்ந்த பல்வேறு வகையான பண்பாடுகள் பிற பகுதிகளின் சூழலுக்கும் தேவைகளுக்கும் ஏற்ப முழுமையாகவோ, பகுதியாகவோ ஏற்றுக்கொள்ளப் படுகின்றன.

இவ்வாறாக, இந்திய மனதின் கருத்தியல் கூறு பற்றி நாம் விவாதிக்கும் போது, இந்த மனதை உருவாக்கிய கருத்துகள் யாவும் இம்மண்ணில் தோன்றியவை அல்லவென்றும், சில வெளியிடத்தில் இருந்து வந்தவை என்றும் முதலில் நாம் நினைவில் இருத்த வேண்டும். இரண்டாவதாக, நாட்டின் பல்வேறு பிரிவு குழு மக்களிடையே வெவ்வேறான அளவில் இவை தாக்குறவை ஏற்படுத்தியதன் விளைவாக இந்தியாவில் பல சமயங்களையும் பண்பாடுகளையும் நாம் காண்கிறோம். ஆனாலும் பொதுவான மனஇயல்பால் ஏற்றுக்கொள்ளப் பட்டு, பல பிரிவு மக்களைப் பற்றிய பொதுவான சீரிய அளவுகோலாகக் கூடிய சில பகுதிகளும் இங்குள்ளன. எப்போ தெல்லாம் புதிய சிந்தனை இயக்கம் இங்கே தோன்றுகிறதோ அல்லது வெளியிலிருந்து வருகிறதோ அப்போதெல்லாம் ஏற்கனவே இருக்கின்ற வேறுபாடுகள் தாற்காலிகமாக தீவிர மாவதை இந்தியாவின் பண்பாட்டு வரலாற்றைப் பயிலும் போது நாம் காண்கிறோம். ஆனால் விரைவிலேயே, வேற்று மையில் ஒருமையைக் காணும் திசையில் இந்திய மனம் தகவமைத்துக்கொண்டு, சிறிது காலத்திற்குள் முரண்பட்ட கூறுகள் அனைத்தும் இணக்கமுற்று புதிய பண்பாட்டுக்கான அடித் தளத்தை உருவாக்குகின்றன. பொதுவான பண்பாடு என்ற இப்போதைய சிக்கலை விவாதிக்க, கடந்த காலத்தில் பல்வேறு சந்தர்ப்பங்களில் இச்சிக்கல் எவ்வாறு தீர்க்கப்பட்டது என்றறிவது நமக்கு அவசியமாகும்.

இந்தியப் பண்பாட்டின் வரலாற்றை பிற நாடுகளுடையதைப் போலவே பண்டைக் காலம், இடைக்காலம், தற்காலம் என்ற மூன்று காலகட்டமாகப் பிரிக்கலாம். ஆனால் இந்திய வரலாற்றின் இந்த மூன்று காலகட்டங்களும் ஐரோப்பிய

வரலாற்றின் காலப்பிரிவுடன் ஒத்துப்போகாது என்பதை நாம் நினைவில் கொள்வது அவசியமாகும். இந்தியாவின் பண்டைக்காலம் கி.மு. 5000இல் தொடங்கி கி.பி. பத்தாம் நூற்றாண்டு வரை தொடர்கிறது. இடைக்காலம் அதிலிருந்து 18ஆம் நூற்றாண்டின் துவக்கம் வரை தொடர்ந்தது. எனவே, தற்காலம் என்பது இரண்டே முக்கால் நூற்றாண்டுகள் மட்டுமே பழமையானது.

பண்டைக்காலம் தொடங்கிய பின் சுமார் ஆயிரம் ஆண்டுகளுக்குப் பின்னர், முதன்முறையாக இந்தியாவில் ஒரு தேசியப் பண்பாடு உருவாக்கப்பட்டது. வேதகால இந்துப் பண்பாடான இது, வேதகால ஆரியப்பண்பாடும், முற்கால ஆரியப்பண்பாடும் கலந்து உருவானதாகும். சிறிது காலத்திற்குப் பின்னர் இந்தப் பண்பாட்டின் சில கூறுகளுக்கு எதிரான கருத்துத் தோன்றி புதிய தேசியப் பண்பாட்டின் அடிப்படையாக புத்தமதம் உருப்பெற்றது. இந்திய மனதில் புத்தமதம் ஆழமான தாக்குறவை ஏற்படுத்திய போதிலும், அது நீண்ட காலத்திற்கு தேசியப்பண்பாடாக நீடிக்கவில்லை. அதன் அழிவுக்குப் பின்னர், நம் நாட்டின் முரண்பட்ட பல்வேறு பண்பாட்டு வாழ்வியல்களின் இணக்கமான புதிய இந்துப் பண்பாடு உதயமானது. முற்கூறிய வேதகால இந்துப் பண் பாட்டிலிருந்து இதனைப் பிரித்துக் காட்ட, இந்தப் பண் பாட்டை புராணப்பண்பாடு என அழைக்கலாம். பண்டைக் காலத்தின் இறுதியில், முஸ்லீம்களின் வருகைக்கு நீண்ட காலத்திற்கு முன்பே, இந்தியாவின் பண்பாட்டு வாழ்வியல் மீண்டும் சிதறிப் போனது. ஆனால், தில்லியில் சுல்தான்களின் ஆட்சி ஏற்பட்டபிறகு பண்பாட்டு இணக்கப்போக்குப் புதிதாகத் தொடங்கி, மகத்தான இந்து-முஸ்லீம் பண்பாட்டின் சுவடுகள் முகலாயர்காலத்தில் தோன்றி இந்துஸ்தானி பண் பாடு நிலைபெற்றது. ஆனால் இந்தக் கால கட்டத்தில் புதிய, குறிப்பிடத்தக்க மாற்றம் ஒன்று ஏற்பட்டது. அதாவது இந்து ஸ்தானி பண்பாடு, சமயத்தின் அடிப்படையாக இல்லாமல், அரசியல் கருத்தில், தெளிவில்லாத ஒரு வகையான, தேசிய உணர்வின் அடிப்படையாகத் தோன்றியது.

ஆரியர்களின் வருகை முதற்கொண்டு, முகலாயர்கால

இறுதிவரை தேசியப் பண்பாட்டு வளர்ச்சியின் பல்வேறு கட்டடங்களைப் பற்றி இந்நூலில் சுருக்கமான மதிப்பீடு ஒன்றை வழங்க முற்படுகிறேன். அதற்குப் பின்னர், பிரிட்டிஷாரின் வருகையினால் மேற்கத்தியப் பண்பாட்டின் மேலாதிக்கம் தேசியப் பண்பாட்டை எவ்வாறு பின்னுக்குத் தள்ளியது என்றும், மேற்கத்தியப் பண்பாட்டுடனான இந்தியப் பண்பாட்டின் தொடர்பு காரணமாக புதிய தேசியப் பண்பாடு ஒன்றுக்கான அடிப்படை ஏன் உருவாகவில்லை என்றும் விளக்குவேன். பின்னர், இந்தியாவின் இப்போதைய தேசியப் பண்பாட்டு இயக்கங்களின் போக்குகளைப் பின் பற்றி, மிகவுயரிய இணக்கமான தேசியப் பண்பாட்டினை மீண்டும் தோற்றுவிக்க இந்தப் போக்குகளை எவ்வழியில் நடத்த வேண்டும் என்றும் விவாதிக்க முயலுவேன்.

2. மூலத்தோற்றுவாய் சிந்து சமவெளி பண்பாடு

(கி.மு. 3250 - கி.மு. 2000)

கி.மு. 1500 வாக்கில் ஆரியர்களின் வருகைக்குப் பின்னரே இந்தியாவில் பண்பாட்டின் இரண்டாவது கட்டம் துவங்கியது என்று, இருபதாம் நூற்றாண்டின் ஆரம்ப காலம்வரை வரலாற் றறிஞர்களிடையே பொதுவானதொரு கருத்து நிலவியது. அதனால் தான் தொன்மையான பண்பாடுகளில் இந்தியப் பண்பாடு காலத்தால் பிந்தியது என்று கருதப்பட்டது. ஆனால் இந்த நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் மேற்கு பஞ்சாபின் ஹரப்பாவிலும், சிந்து மாகாணத்தின் மொஹஞ்சதாரோ விலும் இந்தியத் தொல்லியில் துறையினர் மேற்கொண்ட அகழ்வாராய்ச்சிகள் மூலம் உலோக காலத்திற்கும் முன்ன மேயே சிந்து சமவெளியில் மிகவும் முன்னேறிய நகரநாகரிகம் ஒன்று இருந்தது நிரூபணமாகியிருக்கிறது. அதற்கடுத்து நாட்டின் பிற பகுதிகளில் இதுவரை மேற்கொள்ளப்பட்ட அகழ்வாய்வுகள் மூலம், சிந்து சமவெளி நாகரிகம் பஞ்சாப், இந்து, பலுசிஸ்தானம் முழுவதும் பரவி, கத்தியவாடின் பெரும்பகுதி வரை நீண்டு ஒரு புறம் உத்தரப்பிரதேசத்தின் மேற்குப்பகுதி வரையிலும், மறுபுறம் தென்னிந்தியாவின் ஒரு பகுதிவரை மேலைக் கடற்கரை முழுக்கவும் விரிந்திருந்தது எனவும் தெரியவந்துள்ளது. கி.மு. 3000 வாக்கில் இந்தப் பண்பாடு மகோன்னத நிலையை அடைந்திருந்ததாக நம்பப் படுகிறது. ஆனால் அதற்கும் 250 ஆண்டுகளுக்கு முன்னதாகவே இந்தப் பண்பாடு தொடங்கி, மேற்கிலிருந்து வந்த நாகரிகமற்ற

இனக்கும்பலால் அழிக்கப்பட்டதாகச் சொல்லப்படும் கி.மு. 2000 வரை தொடர்ந்து இருந்திருக்கவேண்டும். எனவே இலாம், சுமேரியா, பாபிலோனியா, பண்டை எகிப்து, பண்டை சீனம் ஆகிய உலகின் தொன்மையான பண்பாடுகளுடன் இதுவும் சேர்த்து எண்ணப்பட வேண்டும். சிந்து சமவெளி நாகரிகத்துடன் நெருக்கமான தொடர்பு கொண்டிருந்த தென்னிந்தியாவின் திராவிடர்கள், கி.மு. 2000 வாக்கில் பண்பாட்டு வாழ்வின் உன்னத நிலையை எட்டியிருந்ததுடன், ஆரியர்களின் வருகைக்குப் பல நூற்றாண்டுகளுக்கு முன்னர் வட இந்தியா இருளில் மூழ்கியிருந்த சமயத்தில் தமது பண்பாட்டுத் தீபம் சுடர்விட்டுப் பிரகாசிக்கச் செய்திருந்தனர். எனவே, ஐயாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் இந்தியா தோன்றியதில் இருந்தே, முன்னேறிய பண்பாட்டு வாழ்க்கை இங்கே நிலை பெற்றிருந்தது என்று நாம் சொல்லலாம். சீனாவைத் தவிர வேறு எந்த ஒரு நாட்டிலும், இவ்வளவு நீண்ட காலத்திற்கு தொடர்பு அறாத நாகரிக வாழ்வு இருந்தது என எடுத்துக் காட்டுச் சொல்ல முடியாது.

மொகஞ்சதாரோவிலும் ஹரப்பாவிலும் காணப்படும் பண்டை நகரங்களின் சிதைவுகளைப் பார்க்கும் போது அந் நகரங்களில் வசித்த மக்களின் நாகரிகம் பண்டைய பாபிலோனியர்கள், எகிப்தியர்களின் நாகரிகத்தை விட மேம்பட்டதாகவும், சுமேரியர்களின் நாகரிகத்திற்கு இணையானதாகவும் இருந்ததென்று தெரிவதாக சர் ஜான் மார்ஷல் கூறுகிறார். அகன்ற நீள்சாலைகளும், பாசனக் கால்வாய்களும், கழிவுநீர் வடிகால்களும் கொண்ட பெரு நகரங்களாக அவை இருந்திருக்கின்றன. அம்மக்கள் கட்டடப் பொறியியலில் முன்னேறியிருந்ததுடன், நகர்த்திட்டமிடல் பற்றிய கருத்துக் கொண்டிருந்தனர் என்றும் அங்கே நகராட்சி அல்லது தல ஆட்சி அமைப்பு போன்ற உள்ளூர் அமைப்புகள் இருந்தன வென்றும் இதன்மூலம் தெரிகிறது. மொஹஞ்சதாரோவிலும் ஹரப்பாவிலும் மேற்கொண்ட தொல்லியல் அகழ்வாய்வுகளில், போர்க்கருவிகளும், உபகரணங்களும், மண், செம்பு, வெண்கலம் போன்றவற்றிலான பாத்திரங்களும் கண்டு பிடிக்கப்பட்டுள்ளன. மண்பாண்டங்கள் சிலவற்றில்

வண்ணப்பூச்சு காணப்படுகிறது. வெண்கலத்தாலும், சுட்ட களிமண்ணாலும் செய்யப்பட்ட விலங்குருவங்கள், மனித உருவங்கள் போன்றவை பெருமளவு காணப்படுகின்றன. இவற்றில், விசிறி போன்ற தலைப்பாகையுடன் அரைகுறை உடையில் இருக்கும் பெண்ணுருவம் பொதுவாகப் பெருமளவு காணப்படுகிறது. அம்மக்கள் வழிபட்ட தாய்த்தெய்வத்தை இது குறிக்கிறது. ஆனால் அக்கால கலைநயத்தின் சான்றுகள் பிரஹ் மானி எருதுகள், யானைகள் , எருமைகள், புலிகள் போன்றவை பொறித்த முத்திரைகளிலும், சித்திர எழுத்துகளிலும் காணக் கிடைக்கின்றன. தங்கத்திலும், பீங்கானிலும், மணியிலும் செய்யப்பட்ட ஆபரணங்கள், தந்தத்தாலான பகடைக் காய்கள், கொண்டையூசிகள் போன்றவை அக்காலத்தில் செழித்திருந்த பல தொழில்களுக்குச் சான்று பகருகின்றன. குறிப்பாக தங்க, வெள்ளி ஆபரணங்கள், "5000 ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் வரலாற்றுக்கு முந்தைய காலத்தில் தயாரிக்கப் பட்டவை போல் இல்லாமல் சிறப்பாகச் செய்யப்பட்டு, உயர்வாக மெருகூட்டி, உயர்குடியினர் வாழும் இன்றைய லண்டன் நகர பாண்ட் வீதியில் இருந்து தயாரானவைபோல் இருக்கின்றன" என்று சர்ஜான் மார்ஷல் கூறுகிறார். சிந்து சமவெளிமக்கள் பருத்தியைச் சாகுபடி செய்யக் கற்றதுடன் மட்டுமின்றி, பல நூற்றாண்டுகள் வரை பிற நாடுகளுககுத் தெரியாதிருந்த ஜவுளித் தொழிலிலும் மேம்பட்டிருந்தனர் என்பது குறிப் பிடத்தக்க முக்கியமான விஷயமாகும். மெஸபடோமியா, அராபியா மற்றும் மேற்காசிய நாடுகளில் சிந்து சமவெளி காலத்தின் முத்திரைகளைக் காணும்போது இந்தியாவிற்கும் அந்நாடுகளுக்கும் இடையே வர்த்தக உறவுகளும் பண்பாட்டு உறவுகளும் இருந்திருக்கவேண்டும் என்பதும் புலனாகிறது.

மொஹஞ்சதாரோவிலும் ஹரப்பாவிலும் கண்டெடுக்கப் பட்டுள்ள முத்திரைகளில் காணப்படும் சித்திர எழுத் துக்களுக்குப் பொருள் இன்னும் கண்டுபிடிக்கப்படாததால், சிந்து சமவெளியில் முற்காலத்தில் வாழ்ந்த மக்களின் மன நிலைபற்றியும் ஆன்மிக வாழ்வு பற்றியும் எதுவும் தெரிய வில்லை. கிடைக்கக் கூடிய பொருள்களை வைத்து நாம் சொல்லக்கூடியதெல்லாம், அவர்களுடைய சமய நம்பிக்கை

களும் பழக்கவழக்கங்களும் இந்து சமயத்தில் ஓரளவுக்குப் பிரதிபலித்தன என்பதே அவர்களுடைய முத்திரைகளில் காணப்படும் உருவங்களைப் பார்க்கும் போது அவர்கள் சக்தி அல்லது தாயத் தெய்வத்தை வழிபட்டனர் என்பதற்கும் வெள்ளாடுகளையும், பிற விலங்குகளையும் அத்தெய்வத் திற்குப் பலியிட்டனர் என்பதற்கும் நிறைய ஆதாரங்கள் கிடைக்கின்றன. இந்த இரண்டு பழக்கங்களையும் அம்மக்களிட மிருந்தே இந்துக்கள் பின்பற்றத் தொடங்கினர் என்பதில் ஐய மில்லை. சிவபெருமானை ஒத்திருக்கும் வடிவங்கள் கொண்ட சில முத்திரைகளும் கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளன. அவற்றுள், மூன்று முகங்களுடன் கொம்புத்தலையுடைய ஆடை அணிந் திருப்பதான உருவம் ஒன்றும் காணப்படுகிறது. பின்னாளில் இந்துக்கள் அதனை மூவிலைச் சூலம் உடையதாக மாற்றி விட்டனர். நதிகள், விலங்குகள், மரங்கள் ஆகியவற்றை வழிபடும் வழக்கமும் அக்காலத்தில் இருந்திருக்கிறது. விலங் குகளில் எருது, எருமை, புலி, யானை ஆகியவை மிகவும் புனித மானவையாகப் போற்றப்பட்டிருக்க வேண்டும். இந்துக்களின் புராணத்தில் எருது சிவபெருமானின் வாகனமாகிவிட்டது. சூரியனின் அடையாளமாக ஸ்வஸ்திக்கையும், சக்கரத்தையும் பயன்படுத்தும் வழக்கமும் அக்காலத்தில் இருந்திருக்கிறது. ரிக் வேதத்தின் போதனைகளுக்கு மாறாக, யஜூர் வேதத்திலும் அதர்வண வேதத்திலும் சொல்லப்பட்டுள்ள ஆவிகள், மாயைகள் ஆகியவை பற்றிய நம்பிக்கைகளுக்குக் காரணம், சிந்து சமவெளி நாகரிகத்தின் வழி வழி வந்த தாக்குறவே என்று அறிஞர்கள் சிலர் நம்புகின்றனர்.

இந்த நாகரிகத்தைக் கட்டமைத்தவர்களின் தோற்றம் பற்றிய கருத்துகளில் மாறுபாடுகள் உள்ளன. சிலர் அவர்களை இடம் பெயர்ந்து வந்த ஆரியர்கள் அல்லது சுமேரியர்கள் என்றும், வேறு சிலர் அவர்களைத் திராவிடர்கள் என்றும் கூறு கின்றனர். ஆனால், இம்மக்கள், மத்திய தரைக்கடலோரப் பகுதியில் இருந்து வந்த பல இனக் கூட்டுக் கலவையான பழைய ஆஸ்ட்ரிக் இனத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் என்பதை பெரும் பாலான அறிஞர்கள் ஒப்புக் கொள்கின்றனர். ஆனால், நகர நாகரிகத்தை எட்டுவதற்கு முன்னர் பல நூற்றாண்டுகள்

அவர்கள் இந்தியாவில் வசித்திருக்க வேண்டும். அதனா லன்றோ அவர்களுடைய பண்பாடு சுமேரியப் பண் பாட்டுடன் ஓரளவுக்கு ஒத்துப் போனாலும், ஒட்டு மொத்தத்தில் இந்தியப் பண்பாடாகவே திகழ்கிறது. மேலும் ஆய்வுகள் மூலம், சிந்து சமவெளி நாகரிகம் பற்றி முழுமையான தகவல்கள் தெரியும் போது, பின்னாளில் இந்தியாவின் பொதுப் பண்பாடாக மாறியதின் அனைத்து இன்றியமையாக் கூறுகளும் அந்நாளில் இருந்ததை நாம் காணலாம்.

சிந்து சமவெளிப் பண்பாடு தனது இறுதிக் கட்டத்தில் திராவிடப் பண்பாட்டுடன் நெருங்கிய தொடர்பு கொண்டி ருந்தது என்பதற்கும், அவை ஒன்றுக்கொன்று ஆழ்ந்த தாக்குறவை ஏற்படுத்தியிருந்தன என்பதற்கும் இப்போது கூட வலுவான காரணங்கள் பல உள்ளன. இந்தியாவின் தேசியப் பண்பாட்டிற்கு திராவிடர்கள் முக்கிய பங்களிப்புச் செய் துள்ளனர் என்பதை நாம் பின்னர் காண்போம். எனவே, இந்தியாவின் இப்போதைய பண்பாட்டை உருவாக்குவதில் சிந்து சமவெளி நாகரிகம் நேரிடையாக எப்பங்கும் ஆற்ற வில்லை என்றாலும் கூட, திராவிடப் பண்பாடு மூலமாக மறை முகமான தாக்குறவை நிச்சயமாக ஏற்படுத்தியுள்ளது என்று அழுத்தம் திருத்தமாகச் சொல்லலாம்.

3. இரு நீரோட்டங்கள் : திராவிடப் பண்பாடும் வேத கால ஆரியப் பண்பாடும்

(கி.மு. 2000 - கி.மு. 1000)

சுமார் கி.மு. 2000 ஆவது ஆண்டு வாக்கில் இந்தியாவின் வடமேற்குப் பகுதியில், வெளியில் இருந்து ஊடுருவிய பகை யாளிகளின் தாக்குதலால் சிந்து சமவெளி நாகரிகம் அழிக் கப்பட்டுக் கொண்டிருந்தபோது, தென்னிந்தியாவில் திரா விடத் தமிழ்ப்பண்பாடு வளர்ச்சியின் உச்ச நிலையை எட்டி யிருந்தது. சிந்து சமவெளிப் பண்பாட்டுக்கும் தமிழ்ப் பண் பாட்டுக்கும் நீண்ட காலமாக பண்பாட்டுப் பரிமாற்றமும், வாணிகப் பரிமாற்றமும் இருந்தனவென்று தொல்லியல் கண்டுபிடிப்புகள் கூறுகின்றன. மொஹஞ்சதாரோவிலும் ஹரப்பாவிலும் பயன்படுத்தப்பட்ட முதுமக்கள் தாழிகள், மட்பாண்டங்களைப் போலவே தக்காணத்திலும், தென்னிந் தியாவின் பிறபகுதிகளிலும் புதை பொருட்கள் கண்டு பிடிக்கப்பட்டுள்ளன. சிந்து சமவெளியில் மேற்கொண்ட அகழ் வுகளின்போது எண்ணிறந்த சங்குகளும் முத்துக்களும் எடுக்கப்பட்டன. அவையனைத்தும் தென்னிந்தியாவில் இருந்தே அங்கு சென்றிருக்க வேண்டும். பலுசிஸ்தானத்தின் சில பகுதிகளில் பேசப்படும் பிராகிருத மொழியில் கிட்டத் தட்ட ஐம்பது விழுக்காடு திராவிடச் சொற்கள் கலந்திருப்பதே, வரலாற்றுக்கு முந்தைய காலத்தில் சிந்து சமவெளிக்கும் தென்னிந்தியாவிற்கும் நெருக்கமான பண்பாட்டு தொடர்பு இருந்ததற்கு வலுவான சான்றாகும். சுமார் கி.மு. 2000 வாக்கில்

சிந்து சமவெளி நாகரிகம் அழிக்கப்படுவதற்கு முன்பே இது நிகழ்ந்திருக்க வேண்டும் என்பது தெளிவு. அந்தக் காலக் கட்டத்தில் முன்னேறிய நகர நாகரிகத்தின் மொழியில் ஆழ்ந்த தாக்குறவை ஏற்படுத்துகின்ற அளவுக்கு திராவிடப் பண்பாடு மிகவுயர்ந்த நிலையை எட்டியிருக்க வேண்டும்.

கி.மு. 2000 ஆண்டுக்கு முன்னரே தமிழ் இலக்கியப் படைப்பு இருந்தது என்பதற்கு மரபு வழிச் சான்றுகள் உள. கி.மு. 1000 ஆண்டுக்கு முன்பே தென்னிந்தியாவில் தென் மதுரையிலும், கபாடபுரத்திலும், இப்போதைய மதுரையிலும் மூன்று தமிழ்ச்சங்கங்கள் இருந்தன என்பதற்கும் சான்றுகள் உள்ளன. அகத்தியம் என்னும் முதலாவது தமிழ் இலக்கண நூலை யாத்த அகத்தியர் முதற் சங்கத்தின் முகாமையான உறுப்பினர். ஆரிய இனத்தைச் சேர்ந்த போதகரான அகத்தியர் வேத சமயத்தைப் பரப்புவதற்காக வடக்கில் இருந்து தென்னிந்தியாவிற்கு வந்தார், என்றொரு கதையும் வழங்கி வருகிறது. அவருடைய சீடர்கள் பன்னிருவரும் இலக்கணம், இலக்கியம், இசை, நாட்டியம் போன்றவற்றைப்பற்றி பல நூல்களை இயற்றினர். அவற்றுள் ஒன்றான, கி.மு. 1000 ஆம் ஆண்டில் இயற்றப்பட்ட தொல்காப்பியம் இன்றும் இருக்கிறது. தமிழ் இலக்கணத்தைப் பிரதானமாக இயம்பும் அந்நூல், பண்டைய திராவிடர்களின் பண்பாட்டு வாழ்வியல் பற்றிய பல அரிய செய்திகளையும் எடுத்துரைக்கிறது.

திராவிடப் பண்பாட்டின் இப்போதைய புகலிடமான தென்னிந்தியா, வரலாற்றுக்கு முந்தைய காலத்தில் இப் போதுள்ள தீபகற்பப் பகுதிக்கு அப்பாலும் வெகு தொலைவு வரை பரவியிருந்தது, காலப்போக்கில் அடுத்தடுத்து ஏற்பட்ட கடல்கோள்களால் அதன் பெரும்பகுதி கடலில் மூழ்கிவிட்டது. திராவிட சமூகம் ஒன்றில் தாயத்தலைமை முறை வழக்கில் இருந்தது. பொதுவாக திராவிட சமுதாயத்தில் தாய்க்கு உயர் மதிப்பு தரப்பட்டது. அங்கே சாதிப் பாகுபாடு ஏதும் இருக்க வில்லை. ஆனால் காலப்போக்கில், பிறப்பின் அடிப்படை யிலும், தொழிலின் அடிப்படையிலும் பல சாதிகள் தோன்றின. தாய்த் தெய்வத்தை வழிபடுவதே பொதுவான சமய நெறியாக இருந்தது. மரங்கள், சிறு தெய்வங்கள், ஆவிகள், பாம்பு

(நாகராஜா) போன்றவற்றையும் அவர்கள் வழிபட்டனர்.

திராவிடர்கள் நாகரிகத்தின் உச்ச நிலையை எட்டியிருந் தனர். வேளாண்மையிலும் பொறியியல் துறையிலும் வெகு வாக முன்னேறியிருந்த அவர்கள், பாசனத்திற்காக ஆறுகளின் குறுக்கே அணைகளைக் கட்டினர். மதிற் சுவர்கள் கொண்ட நகரங்களை அமைத்தனர். பருத்தி மற்றும் கம்பளி நெசவு, சாயமேற்றல், விலையுயர்ந்த கற்கள் பதிக்கப்பட்ட தங்க, வெள்ளி நகைகள் செய்தல் போன்ற தொழில்கள் சிறப்பாக முன்னேறியிருந்தன. கிழக்காசிய நாடுகளுடனும், மேற்காசிய நாடுகளுடனும் நில வழியாகவும் கடல் வழியாகவும் வாணிகம் நடைபெற்றது. கி.மு. 2000 வாக்கில் தென்னிந்தியாவுக்கும் எகிப்துக்கும் இடையே பண்பாட்டுத் தொடர்புகள் இருந்த மைக்குச் சான்று இருக்கிறது. திராவிடர்களுக்குத் தனியான எழுத்துகளும், எண்களும், நாட்காட்டியும் இருந்தன. உலகின் பிற பகுதிகளில் சங்கம் என்ற அமைப்புப் பற்றிய கருத்துத் தோன்றாத காலத்திலேயே தென்னிந்தியாவில் முச்சங்கங்கள் இருந்த உண்மையே, அறிவியலிலும், இலக்கியத்திலும் அம் மக்கள் எந்த அளவுக்கு முன்னேறியிருந்தனர் என்பதற்குச் சான்றாகும்.

கி.மு. 1500 வாக்கில் தென்னகத்தில் திராவிடப் பண்பாடு செழிந்திருந்த வேளையில், வடமேற்கில் குடி பெயர்ந்து வந்த ஆரியர்கள் தீவிர உத்வேகத்துடன் புதிய பண்பாட்டுக்கான அடித்தளத்தை உருவாக்கியபோது, சிந்து சமவெளி நாகரி கத்தின் அழிவினை அடுத்துத் தோன்றிய இருண்ட கால மானது, மெல்ல முடிவுக்கு வந்தது. ஆரியர்களின் பூர்வீகம் பற்றிய கருத்துக்கள் பெரிதும் முரண்படுகின்றன. அவர்கள் மத்திய ஆசியாவின் பூர்வீகக் குடிகள் என்ற பொதுக் கருத்து முன்பு நிலவியது. ஆனால் பின்னர் இத்துறையில் மேற் கொள்ளப்பட்ட ஆய்வுகளால், ஆரியர்கள் ஸ்காண்டிநேவி யாவைப் பூர்வீகமாகக் கொண்டவர்கள் என்று சில அறிஞர் களும், யூரல் மலைத் தொடருக்குக் கிழக்கே உள்ள ஆசிய ரஷ்யப் பகுதியில் வசித்தவர்கள் என்று வேறு சில அறிஞர் களும் எண்ணத் தலைப்பட்டனர். ஆனால் நாம் உறுதிபடக் கூறக்கூடிய ஒரே விஷயம், ஆரியர்கள், வடமேற்குப் பகுதியில்

இருந்து இந்தியாவிற்கு வந்தார்கள் என்பதே. இந்தயாவிற்கு அவர்கள் வந்த பிறகு அவர்கள் இயற்றிய பக்தி ஸ்லோகங்கள் பிற்காலத்தில் ரிக்வேதத்தில் சேர்க்கப்பட்டன. ரிக்வேத மானது, இந்து மதத்தின் புனிதமான ஏடாக மட்டுமின்றி, இந்திய வரலாறு பற்றிய காலத்தால் முந்தைய ஆவணமாகவும் திகழ்கிறது. ரிக்வேத ஸ்லோகங்கள் கி.மு. 1500க்கும் கி.மு. 1000 க்கும் இடைப்பட்ட காலத்தில் இயற்றப்பட்டவை என்று பெரும் பாலான வரலாற்றாய்வாளர்கள் கருதுகின்றனர். இந்த 500 ஆண்டு காலத்தில் ஆரியர்களின் சமய பண்பாட்டு வாழ்வில் ரிக்வேதம் ஆழமான பாதிப்பை ஏற்படுத்தியிருப்பதுடன், அந்தக் கால கட்டத்தைப் பற்றி நாம் அறிந்துள்ள அனைத் துக்கும் ஆதாரமாகவும் திகழ்கிறது. எனவே அக்கால கட்டம் வேத காலப் பண்பாடு என்றழைக்கப்படுகிறது.

கிழக்குப் பஞ்சாபில் சட்லெஜ் நதிக்கும், யமுனை நதிக்கும் இடையேயுள்ள நிலப்பகுதி இந்தப் பண்பாட்டின் மையப் பகுதியாக விளங்கியது. பின்னர் அது மெதுவாக கிழக்கில் டோப் அல்லது கங்கைக்கும் யமுனைக்கும் இடைப்பட்ட நிலப் பகுதிவரை பரவியது. அப்போது கூட ஆரியர்கள் தொடர்ந்து போரிட்டுக் கொண்டிருந்த, அப்பகுதியின் பூர்விகப் பழங் குடிகளான காஸ்யுக்களை வென்றபாடில்லை. ஆரியர்கள் தம்முடன் ஆதிகால நாடோடிப் பண்பாட்டைக் கொண்டு வந்திருந்தனர். ஆனால் அவர்களுடைய சமயக் கருத்துக்கள், பழக்க வழக்கங்கள், போர் முறைகள், கவிதைகள் போன்றவை ஓரளவுக்கு மேம்பட்டிருந்தன. இந்தியாவில் அவர்கள் விவசாய வாழ்வை மேற்கொண்டனர்; அம்மக்கள் குழுக்கள் சிறிய அளவிலான கிராமப்புற ஜனநாயக அமைப்புகளை உருவாக்கின.

அந்தப் பழங்குடி மக்களின் தலைவர்களைக் கொண்ட சபா, சமிதி என்ற பிரதிநிதித்துவ அமைப்புகள் அரசனின் பொதுக்கட்டுப்பாட்டின் கீழ் ஆட்சி செலுத்தின. அரசுரிமை பரம்பரை வழிப்பட்டிருந்தது. அரசனின் முக்கியப்பணி, போரில் படையை வழி நடத்துவதே. அதில் அரசனுககு உதவு வது தளபதி. அரசனுக்கு அடுத்து முக்கியமானவர் தலைமை குரு (புரோகிதர்). பலியிடும் போது தலைமையேற்பதும், மந்திரங்களை ஜெபித்து நோய் தீர்ப்பதும் அவர் பணி.

ஆரம்பத்தில் ஆரிய சமூகத்தில் பிரபுக்கள், பொது மக்கள் என்ற இரண்டு பிரிவு இருந்தது. ஆனால் பரம்பரையான சாதிப் பகுப்பு ஏதுமிருக்கவில்லை. இந்தியாவில் நிலவிய அமைதிச் சூழலும், நிலையான விவசாய வாழ்வும் ஆரியர் களைச் சாந்தப்படுத்தியது. இந்தியப் பூர்வீகக் குடிகளுடன் போரிடுவதை விடுத்த அவர்கள், அம்மக்களின் சமூக அமைப்பில் ஒன்றிணைந்து விட விரும்பினாலும், தாங்கள் மேட்டுக்குடி என்ற கர்வத்தினால் தாஸ்யுக்களுடன் குருதியுறவு ஏற்படாமல் எச்சரிக்கையாய் இருந்தனர். எனவே, தாஸ்யுக்கள், தனியொரு பிரிவாக சூத்திரர்கள் என்றழைக்கப்பட்டு, சமூகத்தில் மிகவும் கீழான நிலையில் வைக்கப்பட்டிருந்தனர். அவர்கள் இனத்தில் மணம் புரிவதற்கு ஆரியர்களுக்குத் தடையிருந்தது. காலப் போக்கில், சமுதாய வேறுபாடுகள் பிரஸ்தாபிக்கப்பட்டு வலிவு பெற்றன. ஆரியர்களிடையே கூட ஆட்சி புரிகின்ற, போரிடுகின்ற பிரிவு (க்ஷத்திரியர்கள்), மதகுருமார்கள் (பிராமணர்கள்), விவசாயிகள், வியாபாரிகள் (வைசியர்கள்) என்று தனித்தனியாக பரம்பரையான சாதிப் பாகு பாடுகள் உருவாகி, ஒரு பிரிவுக்கும் மற்றொரு பிரிவுக்கும் இடையே மண உறவுகளுக்குத் தடையும் ஏற்பட்டது. இந்தச் சமூக ஏற்றத் தாழ்வுக்கு சப்பைக்கட்டாக, படைப்புக் கடவுளின் முகத்தில் இருந்து பிராமணர்களும், புஜங்களில் இருந்து க்ஷத்திரியர்களும், தொடைகளில் இருந்து வைசியர்களும், பாதங்களில் இருந்து சூத்திரர்களும் தோன்றினார்கள் என்ற ரிக் வேத ஸ்லோகமும் சொல்லப்பட்டது.

சமுதாயத்தின் அடிப்படை அலகாக, தந்தை வழி மரபான குடும்ப முறை இருந்தது. அதாவது தந்தையே பரம்பரைத் தலை வனாகக் கருதப்பட்டு, அவனுக்குப் பின்னர் மகனுக்கு உரிமை போய்ச் சேரும். தாய்க்கு உயர்ந்த மதிப்புத் தரப்பட்டாலும், வீட்டில் அவளது நிலை தந்தைக்கு ஒருபடி கீழாகவே இருந்தது. திருமணத்தைப் பொறுத்தவரையில் ஒருதார முறையே பொது வாக வழக்கத்தில் இருந்தது.

ஆரியர்கள் விவசாயத்தை மேற்கொண்டாலும், அவர் களுடைய பொருளாதாரத்தில் கால்நடை வளர்ப்பு முக்கிய இடம் பெற்றிருந்ததுடன், உழவுத் தொழிலை விட மேம்பட்ட

தாகவும் அது கருதப்பட்டது. கால்நடைகளுக்கு உயர்ந்த விலை இருந்ததுடன், பொருள் மதிப்பின் அடையாளமாகவும் பரிவர்த்தனைக்கான பொதுப் பொருளாகவும் அவை இருந்தன. அம் மக்கள் கால்நடைகளின் மாமிசத்தை உண்டனர். வெள்ளாடுகளும் செம்மறியாடுகளும் வளர்க்கப்பட்டன. போர் ரதங்களை இழுக்கக் குதிரைகளும் வளர்க்கப்பட்டன. வீடுகள் சேறால் கட்டப்பட்டன. வெண்கலப் பாத்திரங்களும் போர்க்கருவிகளும் செய்யும் கலை முன்னேறியிருந்தது. நூற்பும், நெசவும், சாயமிடலும், தச்சுத் தொழிலும், பொற்கொல்லர் தொழிலும் அக்காலத்தில் இருந்தன.

ஆடலும் பாடலும் மக்களிடையே பொதுவாகக் காணப் பட்டாலும், சூதாட்டமே பரவலான பொழுது போக்காக இருந்தது. போதையூட்டும் மதுபானங்களை, குறிப்பாக சாம வேதத்தில் கூறியுள்ளது போல் சமயச் சிறப்புடைய சோம பானத்தை அளவுக்கதிகமாக அம்மக்கள் பருகினர்.

இருந்த போதிலும் பொருண்மை நாகரிகத்தில் ஆரியர்கள் குறிப்பிடத்தக்க முன்னேற்றம் கண்டிருந்திலர்; நகரங்களை அமைக்கவும் அவர்களுக்குத் தெரியவில்லை. ஆனாலும் அவர்களுடைய சமய உணர்வானது, மற்ற ஆதிகால மக்களைக் காட்டிலும் மேம்பட்டிருந்தது. அவர்கள் கோயில்களைக் கட்டியதுமில்லை; உருவங்களை வழிபட்டதுமில்லை. யாகம் செய்வதும், சுலோகங்களை இசைப்பதும், அரிசி, பால், சோம பானம் போன்ற நைவேத்யங்களைப் படைப்பதும், விலங்குகளைப் பலியிடுவதும் அவர்களுடைய வழிபாட்டு முறையில் அடங்கும். வழிபாட்டுக்குக் குருமார்கள் வழிகாட்டிகளாக இருந்தனர். இந்தியாவிற்கு வருமுன்னர் இயற்கைப் பொருள்களே ஆரியர்களின் வழிபாட்டுப் பொருள்களாக இருந்தன. இந்திரன் (இடி), வருணன், மித்திரன், சூரியன், சவித்திரன். புஷாணன், விஷ்ணு, உஷா (விடியல்), ஆர்தி (பூமி), வாயு, அக்னி ஆகியவை அவர்களின் பிரதானக் கடவுள்களாகும். சோமபானம் தரும் களிப்பை ஆன்மிக அருள் நிலையாகக் கருதி, அதுதரும் சோம மரத்தையும் அவர்கள் புனிதமாகக் கருதினர்.

இந்தியாவிற்கு வந்த பிறகும் இத் தெய்வங்களை அவர்கள்

தொடர்ந்து வழிபட்டனர். ஆனால் ஒருமையை வலியுறுத்திய நம்நாட்டின் சூழலில், வேற்றுமையில் ஒருமையைக் காண அவர்கள் முனைந்தனர். நிதர்சன இயற்கை உலகிற்குப் பின்னால் இயற்கையின் தெய்வம் இருப்பதை உணர்ந்தனர். இக்கருத்தையே கீழ்க்கண்ட ரிக்வேத ஸ்லோகம் கூறுகிறது.

அண்டம் அனைத்திலும் இருப்பது நீரன்றி வேறில்லை
அந்நீரிலும் சட்டென்று தோன்றும் வெந்தீயே
தண்டனிட்டு நாம் பணியும் தேவாதிதேவனுருக் காட்டும்!
அளவிறந்த ஆற்றல்மிகு அத்தலைவன்
தண்ணீரை நிறுத்தி அதில் சக்தியைச் சிருஷ்டித்தான்
தியாகத்துடன் நாம் பக்தி செலுத்தும் சீலன்.
மண்ணையும் விண்ணையும் படைத்தளித்ததுடன்
மாநிலத்தில் மயக்கும் மாகடலையும் தந்தான்!
அண்ணல் அவன் வெஞ்சினம் கொள்ளாதிருக்கத்
தியாகத்துடன் நாம் பக்தி செலுத்துவோம்
அச்சீலனுக்கே!
பேரண்டத்தின் பெருந்தலைவனே! அனைத்தும் நிறைந்த
புவிக் கோளத்தைப் படைத்தவன் நீயே!
பேரவாக் கொண்ட எங்கள் பிரார்த்தனைகளை நிறை
வேற்றுக!
பெருஞ்செல்வமும் மகிழ்ச்சியும் செழிக்கச் செய்க நீயே!

தென்னகத்தின் திராவிடப் பண்பாடும், வடமேற்கில் இருந்த ஆரியர்களின் வேதகாலப் பண்பாடும், அந்நாளில் இரு பெரும் ஓடைகளாகத் தனித்து இயங்கின. அவ்விரு ஓடைகளும் சங்கமித்து, இந்தியாவின் முதலாவது தேசியப் பண்பாட்டை உருவாக்குகையில் காலம் கனிந்திருந்தது.

4. முதலாவது சங்கமம்: வேத கால இந்துப் பண்பாடு

(கி.மு. 1000 - கி.மு. 600)

அடுத்து வந்த நான்கு நூற்றாண்டுகளில், எளிய வேத காலப் பண்பாடு, வளர்ச்சியின் உயர்நிலையை எட்டியதுடன், காலப் போக்கில் வெகுவாக மாற்றமடைந்தது. அடிப்படையாக, ஒரு புறத்தில், ரிக்வேதம் மூலமாக ஒளிவிட்டுப் பிரகாசிக்கத் தொடங்கிய ஒருமை என்னும் கருத்துக்கு, ஆரியர் மனம் தத்து வார்த்த விளக்கம் கொடுத்ததுடன், மறுபுறத்தில், திராவிடர் களிடமிருந்து பெற்ற பழமையான இந்திய மரபுகளை, சமயத்தின் ஒருங்கிணைந்த அங்கமாக ஆக்கியது. இவ்வாறாக உருவாகிய புதிய பொதுச் சமயத்தை நாம் வேதகால இந்து சமயம் என அழைக்கலாம். அதுவே, வேதகால இந்துப் பண்பாடு என்ற புதிய பண்பாடு உருவாவதற்கு அடித் தளமானது. இந்த 400 ஆண்டு கால வரலாற்றை, யஜூர் வேதம், அதர்வ வேதம், சாம வேதம் ஆகியவற்றின் மூலமும், மற்றும் அவற்றுடன் தொடர்புடைய இலக்கியங்கள் மூலமும் தான் நாம் அறிய முடிகிறது. நான்கு வேதங்களும் அவற்றின் வியாக்கியானங்களான பிராஹ்மணங்களும், பிராஹ்மணங் களின் அனுபந்தங்களான ஆரண்யாக்கள் மற்றும் உபநிட தங்கள் ஆகியவற்றை ஆண்டவனே போதித்த இந்துக்களின் புனித நூல்கள் எனப் பெரும்பாலோர் போற்றுகின்றனர்.

இந்தக் கால கட்டத்தின் துவக்கத்தில், இந்தியாவின் அனைத்து தேச ஆட்சியாளர்களும் பங்கு பெற்ற மகாபாரதம் என்னும் பெரும்போர் நடந்ததாகக் கருதப்படுகிறது. கௌர

வர்கள், பாண்டவர்கள் என்ற அடுத்தடுத்து வாழ்ந்த இரண்டு ஆரியக் குடும்பத்தினருக்கிடையே நடைபெற்ற இப்போரைப் பற்றி வேதங்களில் நேரிடையாக எதுவும் கூறப்படவில்லை. ஆனால், சுமார் கி.மு. 900 வாக்கில் மிக மோசமான அளவுக்கு மக்கள் அனைவரும் உயிரிழந்த சம்பவம் நடந்ததற்கான குறிப் புகள் உள்ளன. அதற்குப் பின்னர், ஆரியர்களின் அரசியல்-பண்பாட்டுத் தலைமையகம், கிழக்குப் பஞ்சாபிலிருந்து, கங்கை நதியிடை நகரமான ஹஸ்தினாபூர் என்ற கௌரவர்களின் தலைநகருக்கு மாறியது. பின்னர் ஆரியர்கள் மெல்ல மெல்ல கிழக்கு நோக்கி இடம் பெயர்ந்து கோசலம் (ஔத்), காசி (பனாரஸ்), வாஸ்தா (அலாகாபாத் அருகே), விதேகம், மகதம் ஆகிய தேசங்களை உருவாக்கினர். அதே சமயத்தில் அவர்கள் தெற்கு நோக்கியும் நகரத் தொடங்கியிருந்தனர். அயோத்தி அரசனின் மகனான ஸ்ரீராமச்சந்திரனைத் தலைவனாகக் கொண்ட இராமாயணக் கதை ஆரியர்கள் போரிட்டதைக் குறிப்பிடுகிறது. முந்தைய அத்தியாயத்தில் குறிப்பிட்ட அகத் தியரின் வரலாறு கூட, அந்தக் கால கட்டத்தில் ஆரிய சமயக் குழுவினர் திராவிடர்களிடையே தமது சமயத்தைப் பரப் பியதைக் காட்டுகின்றது.

மகாபாரதத்திற்கு முன்னமேயே இராமாயணம் இயற்றப் பட்டது என்றும், ஆரியர்களுக்கும் திராவிடர்களுக்கும் இடையே நடந்த போரைப் பற்றி இராமாயணம் குறிப்பிட வில்லை என்றும், மாறாக, ஆரியர்களின் இரண்டு அரசு களுக்கு இடையே நடந்த போரையே அது குறிக்கிறது என்றும், அதில் குறிப்பிடப்படும் லங்கா என்பது இன்று நாம் கூறுகின்ற இலங்கை அல்லவென்றும், மத்தியப் பிரதேசத்தில் உள்ள ஓரிடம் என்றும் சமீபகாலமாக சில புதிய கருத்துக்கள் கூறப் பட்டு வருகின்றன. ஆனால் இந்தக் கருத்துக்கள் சர்ச்சைக் குரியவையாய் இருப்பதுடன், பொதுவாக இதுவரை ஏற்றுக் கொள்ளப்படவும் இல்லை.

முன்னரே நாம் குறிப்பிட்டவாறு, இநதக் கால கட்டத்தில் அரசியல் பொருளாதார அமைப்புகளிலும், நாகரிக வாழ் விலும், கணிசமான முன்னேற்றம் ஏற்பட்டிருந்தது. இச் சமயத்தில், ஆதிகால பழங்குடி ஜனநாயகத்தின் இடத்தை, நன்கு

அமைக்கப்பட்ட முடியாட்சி பிடித்துக் கொண்டது. அரசன் இறையாண்மை உடையவனாயினும், சர்வாதிகாரியாய் இருக்க வில்லை. பிராமணர்களின் ஆலோசனை, பழைய மரபுகள், பொது மக்கள் கருத்து ஆகியவற்றின் வழிகாட்டுதலின் பேரிலேயே அவன் ஆளவேண்டியிருந்தது. அரசனின் நிரந்தரத் தலைமையகங்கள் நகரங்களாகவும், அரசியல் மையங்களாகவும் வளர்ந்து, கிராமங்களில் இருந்த ஈர்ப்பு நகரங்களுக்கு மாறியது. சபாவும் சமிதியும் பண்டைய முக்கி யத்துவத்தை இழந்தன. பிரபுக்கள் ஆட்சி மன்றத்தைச் சுற்றி வளைத்துக் கொண்டு, கவர்ச்சிகரமான நிர்வாகப் பதவிகள் அனைத்தையும் ஏகபோகமாக்கிக் கொண்டனர். முடிசூட்டும் சமய விழாவும், பிற விழாக்களும் பலியிடுதலும் நடைமுறைக்கு வந்தன. இவற்றுள் மிகப் பிரசித்தி பெற்றது அசுவமேதயாகம் என்ற குதிரையாகமாகும். நாட்டின் பெரும்பாலான குறுநில மன்னர்கள் பேரரசனாக ஏற்றுக் கொண்ட மன்னனால் அந்த யாகம் செய்யப்படும். சக்கரவர்த்தியாக விரும்பும் மன்னன், கடவுளருக்கு அர்ப்பணிக்கப்பட்ட குதிரை ஒன்றை நாடு முழுவதும் சுற்றி வருமாறு திரிய விடுவான். அம்மன்னனின் படைகள் அக்குதிரையைப் பின்தொடரும். அந்தக் குதிரை செல்லும் வழியில் உள்ள பகுதிகளின் ஆட்சியாளர்கள், யாகம் செய்யும் அரசனின் தலைமையை ஏற்க வேண்டும்; அல்லது அக்குதிரையைப் பிடிக்க அதனைப் பின்தொடரும் படையுடன் போரிட வேண்டும். ஓராண்டு காலத்திற்குள் அந்தக் குதிரை யாராலும் பிடிக்கப்படவில்லை என்றால், அது தலைநகருக்கு கொண்டு வரப்பட்டு, ஆரவாரமான விழாக் கொண்டாட்டத் துடன் பலியிடப்படும்.

பொருண்மை வாழ்வைப் பொறுத்தவரையில், ஆரி யர்கள் ஏற்கனவே தகரம், ஈயம், ஆகியவற்றையும், பின்னர் உலோகங்களில் பெரும்பயனுள்ள இரும்பையும் பயன்படுத்தி வந்தனர். யானைகளைப் பழக்கிய அவர்கள் அதனை சவாரி செய்யவும், பொருள்களை எடுத்துச் செல்லவும் பயன்படுத் தினர். விவசாயம் குறிப்பிடத்தக்க அளவுக்கு முன்னேறி யிருந்தது. வயல்களுக்குப் பலவகையிலும் உரமிட்டுப் பாசன வசதி செய்யப்பட்டது. ஆபரணம் செய்தல், இரும்படித்தல்,

கூடைபின்னுதல், கயிறு தயாரித்தல், சாயமிடுதல், தச்சுத் தொழில், பானை வனைதல் போன்ற கைவினைத் தொழில்கள் வளர்ந்திருந்தன. கழைக்கூத்தாடிகள், செப்பிடு வித்தைக்காரர் கள், ஜோசியம் சொல்பவர்கள், பாணர்கள், நாட்டியக்காரர் கள் போன்றோரும் அக்காலத்தில் இருந்தனர். வியாபாரம் உள் நாட்டில் மட்டுமின்றி மெஸபடோமியாவிலும் கூட பரவி யிருந்தது. சிந்து சமவெளி நாகரிகத்தின் வீழ்ச்சியால் தடை பட்டிருந்த மெஸபடோமியா வாணிகம், இக்காலத்தில் புத் துயிர் பெற்றது. ஆனால் இந்த அளவுக்குப் பொருளாதார முன்னேற்றம் இருந்தபோதிலும், வேத இலக்கியத்தில் உலோக நாணயங்கள் பற்றி எவ்விதக் குறிப்பும் காணப்படவில்லை.

உபநிடதங்களில் காணக்கிடைக்கின்றவாறு, இந்தக் காலத்தில் சமய, தத்துவார்த்த சிந்தனைகளைச் சுற்றிப் பெரும் முன்னேற்றம் ஏற்பட்டிருந்தது. பிராமணர்கள் தமது ஆஸ்தி யாகப் பேணிக்காத்த வேத இலக்கியம் முழுவதையும் மனப் பாடமாகக் கற்று தலைமுறை தலைமுறையாக போதித்து வந்தனர். அந்தக் காலத்தில் எழுதும் வழக்கம் இருந்ததற்கு ஆதாரம் ஏதுமில்லை. மெஸபடோமியாவுடனான வாணிக உறவுகள் புதுப்பிக்கப்பட்டதை அடுத்து அங்கிருந்து ஒரு வரி வடிவம் இந்தியாவுக்கு வந்து, இந்தியர்களின் ஒலிக்குறிப்புக்கு ஏற்ப அது மாற்றியமைக்கப்பட்டு, மௌரியர் காலத்தில் பிராமி எழுத்தாக உருப்பெற்றது என்று நாம் ஒருவாறு ஊகிக்கலாம்.

நாம் முன்னதே சொன்னது போல, இந்தக் காலத்தில் சமயம் இருவேறு மார்க்கங்களில் முன்னேறியது. ஒன்று, ஆன் மீக மோட்சமும், பொருண்மை நலமும் எய்துவதற்காக உயர் சக்திகளின் அனுக்கிரகத்தைப் பெற வேண்டும் என்ற இந்திய மனதின் அவாவினை நிறைவேற்றிய சடங்கு நிறைந்த பக்தி மார்க்கம். இன்னொன்று, மெய்யறிவை நோக்கிய உந்துதலுக்கு உடன்போன, கடும்நோன்பு நிறைந்த தவ மார்க்கம்.

முதலாவது மார்க்கத்தை எளிய வழிபாடுகள், பலி யிடல்கள் மூலம் ஆரியர்கள் பின்பற்றினர். மாறாக, ஆரிய ரல்லாதோர், கடவுள் பக்திக்கும் வழிபாட்டுக்கும் முக்கி யத்துவம் அளித்தனர். இந்த இரண்டு வழக்கங்களும் ஒன்றி ணைந்து, விரிவான வழிபாடு, பலியிடல் முறையாக இன்று

உருப்பெற்றுள்ளன. மக்களுடைய வாழ்வில் சமயச் சடங் குகளும், வழிபாடுகளும் முக்கிய இடம் பெற்றன. வேதங்களின் வியாக்யானங்களான பிராஹ்மணங்களும், ஆரண்யாக்களும் இந்தச் சடங்குகளின் பிரிவுகளாகவே திகழ்கின்றன. சமயப் பலிகள் பற்றிய விரிவான விளக்கங்களைப் பிராஹ்மணங் களும், அந்தப்பலிகளின் தத்துவார்த்த முக்கியத்துவம் பற்றிய ஆரண்யாக்களும் விளக்கின. ஆரியரல்லாதாரின் தாக்குறவால் ஏற்பட்ட மற்றொரு முக்கிய விளைவு, ஆரியர்களின் பழைய தெய்வங்களின் முக்கியத்துவம் மறைந்து, ஆரியர்-ஆரிய ரல்லாதார் கலப்பால் புதிய கடவுள்கள் தோன்றி அவையே பக்தி செலுத்தப்பட்டதில் முக்கியத்துவம் பெற்றன. அவற்றுள் முகாமையானவை மகாதேவரும் விஷ்ணுவும். ஆரியர் தெய்வ மாகிய ருத்ரன், சிந்து சமவெளித் தெய்வமாகிய சிவன், தென்னிந்தியத் தெய்வமாகிய பசுபதி ஆகியவற்றின் சிறப்புக்கூறுகளின் கலவையாக மகாதேவர் காணப்படுகிறார். விஷ்ணு என்கிற பெயர் ஆரியர்களின் சூரியக்கடவுள் பெயரி லிருந்து பெறப்பட்டது என்றாலும், அண்டத்தை ஆக்கிக் காக்கும் கடவுள் விஷ்ணு என்னும் கருத்து இந்திய மரபினதே. சிறு தெய்வக்கூட்டத்தில், திராவிடர்களின் நாகராஜாவும் மற்றும் சில தெய்வங்களும் சேர்க்கப்பட்டன.

தியானம் செய்ய உகந்த இந்தியச் சூழலில் ஆரிய மனம் பின்பற்றிய மற்றொரு மார்க்கம் முற்றிலும் புதியது. ரிக் வேத சமயமானது அது போதித்த இயற்கை வழிபாட்டுடன் நின்று விடாமல், அந்தக் காலகட்டத்தின் இறுதியில், இயற்கையின் பிம்பத்தில், இயற்கையைச் சிருஷ்டித்த ஒரு கடவுளைக் கண்டது. ஆனால், உலகம், கடவுள், மனிதன் ஆகியவற்றின் மெய்மை பற்றி ரிக்வேதத்தில் காணப்படும் தெளிவற்ற குறிப் புகளின் அடிப்படையில் வேத இந்துக் காலத்தை ஆயும் மெய்யுணர்வாளர்கள், ஒருமை என்னும் சமயத்தத்துவக் கட்ட மைப்பை எழுப்பியுள்ளனர். கடவுள் ஒருவரே என்பதுதான் உபநிடதங்களின் அடிப்படை போதனையாகும். ஆனால், அண்டம் முழுவதும் பரவியிருக்கும் சக்தியாகவே அவை கடவுளைக் கண்டன. பல கடவுள்கள் உண்டென்ற நம்பிக்கை, அவற்றுக்குப் பலி இடுதல் ஆகியவற்றுக்குத் தம்முடைய ஒருமை

வியாக்யானம் அளிக்க அவர்கள் முயன்றனர். அண்டம் முழுவதும் நீக்கமற நிறைந்திருக்கும் ஆற்றலின் பன்முகச் சிறப்பியல்புகளின் பிரஸ்தாபமே கடவுள் என்றும், ஆன்மீக முன்னேற்றத்துக்கு அவசியமான துறவுக்கும், தன்னலமறுப்புக்கும் இடையாளமே பலியிடுதல் என்றும் அவர்கள் கூறினர்.

மூவாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்னால் உலகத்தின் முன்னர் இந்திய மனம் முன்வைத்த முதலாவது ஒருமைக் கருத்து இது. அந்தக் காலம் தொடங்கி ஹெகல் காலம் வரை சமயச் சிந்தனைகளிலும், தத்துவ சிந்தனைகளிலும் நுணுக்கமான விவாதங்கள் நடைபெற்றன. பின்னாளில் வழங்கப் பட்ட எந்த ஒரு விளக்கமும், உபநிடதத்தில் சொல்லியதுபோல் எளிதாகவும், தெளிவாகவும், ஏற்றுக்கொள்வதாகவும் இருக்க வில்லை. அதனால்தான் தெரிந்தோ, தெரியாமலோ, இந்திய மக்களின் உணர்வுகளிலும், அறிஞர்களிடையேயும் ஒருமைக் கருத்து மேலோங்கி இருந்ததுடன், அவர்களின் செயலிலும் சிந்தனையிலும் அது ஆழ்ந்த தாக்குறவை ஏற்படுத்தியிருந்தது.

மனிதமனதில், தார்மீக உணர்வுகள் பற்றியும் சமய உணர்வுகள் பற்றியும் ஒரு விழிப்பு ஏற்படும்போது தோன்றும் அடிப் படையான இரண்டு வினாக்களைப் பற்றி உபநிடதங்கள் விளக்குகின்றன. நாள்தோறும் என்னுள்ளும் புறத்தும் நான் காண்கின்ற அல்லது உணர்கின்ற மாறிவரும் உலகத் தோற்றத்தின் பின்னுள்ள கட்டுப்படுத்தும் நிஜம் எது? எனது நடத்தையின் இறுதிக் காரணியாக நான் ஆக்கும் என் வாழ்வின் மெய்யான நோக்கம் எது? முதலாவது வினாவுக்கு மனிதனின் உள்ளிருக்கும் கட்டுப்படுத்தும் நிஜம் ஆத்மா என்றும், அவனுக்குப் புறத்தே இருப்பது அண்டம் நிறைந்த ஆற்றலான பிரம்மம் என்றும், எளிமையாகவும் சுருக்கமாகவும் ரிக்வேதம் விடையிறுத்திருக்கிறது. ஆத்மாவைப் பற்றியும் பிரம்மத்தைப் பற்றியும் காரண-காரிய அறிவால் ஏற்றுக் கொள்ளும் வகையில் உபநிடதங்கள் விளக்குகின்றன.

சன்தோக்ய உபநிடதம், இந்திரனின் வினாவுக்கு விடையிறுக்கும் பிரஜாபதி, ஆத்மாவை அறிந்து கொள்ளும் குணாதிசயங்களை எடுத்துரைப்பதைக் கூறுகிறது. "பாவம், முதுமை, சாவு, நோவு, பசி, தாகம் ஆகியவற்றுக்கு அப்பாற்

பட்டதும், எதை விரும்பவேண்டுமோ அதை விரும்புகின்றதும், எதைப்பற்றி எண்ண வேண்டுமோ அதையே எண்ணுகின்றது மான ஒன்றை அறிய நாம் முயல வேண்டும்". ஆத்மாவை முதலில் உடம்புடனும், பின்னர் கனவில் உணர்வுடைய நிலையிலும், இறுதியாகக் கனவில்லாத ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் உணர் விழந்த நிலையிலும் இனங்காணும் இந்திரனின் நுண்ணறிவை பிரஜாபதி சோதிக்கிறார். ஆனால் இந்திரனோ இந்த விடைகள் அனைத்தையும் மறுதலிக்கிறான். உடம்பானது மாற்றமடைந்து அழியக்கூடியது என்பதும், ஆத்மாவின் குணங்கள் பற்றி நாம் மேலே சொன்னவற்றில் எதையும் அது பெற்றிருப்பதில்லை என்பதும் தெளிவு. கனவில் உணர் வுடைய நிலை என்பது, மாறிவரும் நிலைகளின் தொடர்நிகழ் வாதலால், உண்மையானதாக இருக்கமுடியாது. கனவுகளற்ற உறக்க நிலையில் உணர்விழந்து இருப்பதானது ஆத்மாவுக்கு ஏற்றிச் சொல்லப்பட்ட எதிர்மறை குணங்களேயன்றி, உடன் பாட்டுக் குணமன்று. எனவே ' ஆத்மா' என்பதைத் தனித்து உணர இயலாது என்று மெல்ல இந்திரனுக்கு பிரஜாபதி அறிவுறுத்துகிறார்.

'பிரம்மம் என்றால் என்ன?', என்ற அந்த வினாவின், இரண்டாவது பகுதிக்கு தைத்ரிய உபநிடதம், தந்தைக்கும் மகனுக்கும் இடையே நடக்கும் ஓர் உரையாடல் மூலம் விளக்க மளிக்கிறது. பிரம்மத்தின் உண்மையான இயல்பைப் பற்றி விளக்குமாறு மகன் தந்தையைக் கேட்கிறான். தந்தை மகனுக்கு, பிரம்மத்தின் கீழ்க்கண்ட குணாதிசயங்களை எடுத்துரைக் கிறார். "அனைத்தும் தோன்றுகின்ற மூலம் அது; அனைத்தும் அழிவுக்குப் பின்னர் மீண்டும் சேருமிடம் அது. அதுவே பிரம்மம்". இந்த இயல்புகளைக் கொண்ட பொருள் ஒன்றை எண்ணுமாறு தந்தை மகனைக் கேட்கிறார். வேறு வார்த்தை களில் சொல்வதானால், மாற்றங்கள் நிறைந்த உலகில் மாறாக, நிலையான பொருள் என்னவென்று தந்தையும் மகனும் தேடுகின்றனர். முதலில் மகன், பருப்பொருள் பற்றி எண்ணு கிறான். ஆனால் அது தாவர, விலங்கினங்களின் உயிர்ப் புக்குப் பொருத்தமாயில்லை. எனவே, பிரம்மம் என்பதை உயிராகிய பிராணன் என்பதுடன் இணைத்துப் பார்க்கிறான்

மகன்; அந்த உயிருக்கு மனதனுக்குள்ள உணர்வுநிலை இருப்பதில்லையாதலால் அதுவும் அவனை திருப்தி செய்ய வில்லை. பின்னர், புலன் உணர்வை பிரம்மம் என்று கூறு கிறான்; காரண காரியம் என்பது புலனு ணர்வைக் காட்டிலும் மேம்பட்டதென உணர்ந்து, காரண காரிய கோட்பாட்டைப் பற்றிச் சிந்திக்கிறான். தத்துவலிய லாளர் ஒருவருக்கு இதுவே மிக உயர்ந்த காரியக்கருதுகோள் என்றாலும், மெய்யுணர் வாளரை இது திருப்தி செய்ய முடியாது. ஏனெனில், சுத்தமான காரணகாரியம்கூட அகநிலை, புறநிலை என்ற இரட்டைக்கூறு களையுடையது. தைத்ரேய உபநிடதம் மகனை மெய்யியல் ஒருமை பற்றிய தேடலில், மேலும் அழைத்துச் சென்று, பிரம்மம் என்பதை ஆனந்தமாகிய பேரின்பநிலையுடன் இனங்காண் பிக்கிறது. மெய்யியல் பற்றி மனிதமனம் எட்டக்கூடிய இறுதியான கருத்தியல் நிலை இதுவே. பேரின்ப நிலையை வரையறுக்க முடியாது. அதற்கு எந்த ஒரு குணத்தையும் ஏற்பித்துக் கூறமுடியாது. மெய்யறிவாளர் தமது உள்ளுணர் வால் அறியும் இதை தத்துவலியலாளர் கோட்பாடு மூலம் உணரமுடியாது. இருந்தபோதிலும், மெய்யறிவாளர் தனது ஆத்மார்த்த அனுபவத்தை மற்றவர்களுக்குச் சொல்ல வேண்டு மானால், பெயரற்ற அதற்குப் பெயர் ஒன்றையும், வெளிப்படுத்த முடியாத அதற்குள் வெளிப்பாடு ஒன்றையும் கொடுத்தாக வேண்டும். இவ்வாறாக நமது கருத்தறிவுக்கு நெருக்கமாக மெய்யியலைக் கொண்டுவர, பேரின்பம் என்ற சொல்லை உபநிடதம் பயன்படுத்துகிறது. பேரின்பநிலையில் அதனுள்ளே ஐக்கியமாகும் நிலையை அது குறிக்கிறது. ஆத்மாவைப் பற்றியும், பிரம்மத்தைப் பற்றியுமான இந்தச் செய்தியின் பின்னணியில், 'ஆத்மாவேபிரம்மம்' என்ற உபநிடத வாசகத்தில் சொல்லப்பட்டுள்ள உபநிடத போதனை யின் பிழிவை நாம் புரிந்துகொள்ள முடியும். அதாவது பொருண்மை உலகின் பின்னுள்ள மெய்யியலான அண்ட வெளிப் பொருளும், மனித இனத்துக்குப் பின்னுள்ள மெய்யியலான அண்டவெளி உணர்வும் ஒன்றே என்பதைப் புரிந்து கொள்ளலாம்.

உபநிடதங்கள் எழுப்பும் அடிப்படையான முதலாவது

வினாவுக்கு இதுதான் விடை. எனவே இரண்டாவது வினாவுக்கு விடையிறுப்பது இப்போது எளிது. மனித வாழ்வின் இறுதி நோக்கமும், மனித நடத்தையின் இறுதி நெறியும், 'தன்'னை அறிவதும் அவ்வாறறிந்தவழி இயல் பாகவே அண்டவெளி உணர்வை அறிவதுமாகும்.

இங்கே 'தான்' என்பது தேவைகளிலும் விருப்பங்களிலும் கலந்து உழலும் செயலறிவு மனதைக் குறிக்காது; மாறாக உண்மையான மனமாகிய ஆத்மாவைக் குறிக்கும். 'சரீரம் என்ற ரதத்தில் அமர்ந்திருக்கும் எஜமானன்தான் ஆத்மா; காரண காரியமே சாரதி; அறிவாண்மையே ஆட்சியதிகாரம், புலன்களே குதிரைகள்; இலக்கே சாலை. மனம் அல்லது நுண்ணறிவானது புலன்களுடன் இணக்கமாக இருப்பதையே 'அனுபவிப்பது' என்று பகுத்தறிவோர் கூறுவர். ஆனால், புரிந்து கொள்ளுதல் இல்லா மலும், காரணகாரியத்தில் முதிர்ச்சி இல்லாமலும் உள்ள வனின் புலன்கள், ரதத்தை இழுத்துச் செல்லும் முரட்டுக் குதிரைகள் போல கட்டுப் பாடுகளை மீறியவை. அதேசமயத்தில் புரிந்து கொள்ளு தலுடையவனின் புலன்களோ நன்கு பழக்கப்பட்ட குதிரை களைப் போல் கட்டுப்பாட்டுக்குட்பட்டவை. அறிவில்லாத வனும், விவேகமற்றவனும், கட்டுப்பாடற்றவனும், மூவா உலகை ஒரு போதும் அடையமுடியாது. மாறாக, பிறவிச் சுழலில் அவன் பிடிபடுவான். ஆனால் அறிவாளியும், விவே கியும், மனக்கட்டுப்பாடு உடையவனும், மீண்டும் இவ்வுலகுக்கு வராதபடி, மேலுலகை அடைவர். 'தான்' முழுமையாக வேண்டின், சுய கட்டுப்பாட்டுடன், லோகாயத இன்பங்களை காரணகாரிய கட்டுக்குள் வைத்திருக்க வேண்டும். உண்மையை அறிவதற்கான முதல் நடவடிக்கை தன் ஈடு பாட்டுக்கு மாறாக தன்மறுப்பையும் சுயதியாகத்தையும் பின்பற்றுவதே. இந்த வழியில் நமது மனக்கண்ணாடி துருப் பிடிக்காமல், உண்மையான ஆத்மாவைப் பிரதிபலிப்பதாக இருக்கும்."

உண்மையைத் தேடுபவன் கடந்து செல்லவேண்டியவை நான்கு நிலைகள் என்று உபநிடதங்கள் கூறுகின்றன. முதலில் பிரம்மச்சாரியாகவும், (மணமாகாத மாணவன்) பின்னர்

கிருஹஸ்தனாகவும் (இல்லறத்துறைவோன்) அடுத்து வானப் பிரஸ்தனாகவும் (ஒதுங்கி வாழ்வோன்) இறுதியாக சன்னி யாசியாகவும் (திரியும் துறவி) அவன் வாழவேண்டுமெனக் கூறுகின்றன. வாழ்க்கைப் பயணத்தைத் தொடங்கும் யாத்ரீகன் ஒவ்வொன்றாக எல்லாவற்றையும் - அறிவு, செல்வம், அன்பு, பணி அனைத்தையும் பெற வேண்டும். ஆனால் அவை யனைத்தும் இடைப்பட்ட நிலைகள்தாம் என்று உணர்ந்து தனது இறுதி இலக்கை நோக்கி மனதைச் செலுத்தி பாதங்களை இயக்கிக் கொண்டிருக்க வேண்டும். அந்த இலக்கே மோட்சம் என்ற ஒருமை நிலையை எட்டுவதாகும்.

கர்மா, சஞ்சாரம் ஆகிய கோட்பாடுகளும் உபநிடதத்தின் போதனையில் முக்கிய இடம் பெறுகின்றன. தார்மீக உலகின் அடிப்படை விதிதான் கர்மா என்பது. மனிதனின் ஒவ்வொரு செயலும் - நல்லதோ கெட்டதோ - அவனது ஆளுமையில் பாதிப்பை ஏற்படுத்துகின்றன. உணர்வு நிலையில் செய்யும் செயல்கள் மெல்ல மெல்ல பிரக்ஞையற்ற பழக்கமாகி, பின்னர் அவனது நடத்தையின் ஓர் அங்கமாகவே மாறிவிடுகின்றன. இந்த நடத்தையே செயல்களையும், அவற்றின் விளைவு களையும் தீர்மானிக்கிறது. இந்த விஷச் சுழலில் நமது மனம் சிக்கியுள்ளது. இதிலிருந்து மீளுவதற்கு ஒரேவழி துறவு, சுயதியாகம், சக உயிர்களுக்குச் சேவை ஆகியவற்றின் மூலம் மனித மனதை பொதுமை மனமாக உயர்த்துவதே. இந்த நிலையில் கர்மாவின் நிர்பந்தத்தில் இருந்து மனிதன் விடு பெறுகிறான். சஞ்சாரம் என்கிற கருத்து ஆன்மாவின் அழிவற்ற தன்மையும், கர்மாவும் இணைந்த தர்க்கக் கருத்தே. கர்மவிதி என்பது தப்பிக்க முடியாததும், அழிவற்றதும் என்றும், மரணத்திற்குப் பின்னரும் ஆன்மா உயிர்க்கிறது என்றும் சொன்னால், செயலின் விளைவு நடத்தையிலும், நடத்தையின் விளைவு செயலிலும், இறப்புக்குப் பின்னரும் தொடரும். உபநிடதம் சொல்லுகின்ற தொடர்முறை இதுதான்; இறப் புக்குப்பின்னர் ஒவ்வொரு ஆன்மாவும், உயிர்வாழ்க்கையின் போது இருந்த அதன் நன்னடத்தை அல்லது கெட்டநடத்தைக்கு ஏற்ப சொர்க்கத்திற்கு அல்லது நரகத்திற்குப் போகிறது. சில காலம் அங்கிருந்த பின்னர் மீண்டும் மனிதனாகவோ

விலங்காகவோ பிறவி எடுக்கிறது. இந்தத் தொடர் முறை மீண்டும் மீண்டும் நடக்கிறது. ஆனால் மனித இறுதி வரை யறையான எல்லைகளில் இருந்து விடுபட்டு முழுமுதல் மூலத்தை உணரும்போது, கர்மா-சஞ்சாரம் ஆகிய சுழல்களில் இருந்து வெளியேறி மோட்சத்தை அடைகிறான். வேதகால இந்து சமயத்தின் போற்றுதலுக்குரிய மரபு என்னவெனில், வேதாந்த தத்துவம் என்று உபநிடதங்களில் சொல்லப் பட்டுள்ள ஒருமைக் கருத்தேயாகும். எல்லாவற்றுக்கும் மேலாக, மனத வாழ்வின் நான்கு கட்டங்கள், கர்மா, சஞ்சாரம் ஆகிய கருத்துக்கள் எல்லாம் இந்துக்களின் சமய நம்பிக்கைகளில் முக்கிய இடம் பெற்றதுடன் அல்லாமல், இந்திய இலக்கி யங்களிலும் கவிதைகளிலும் ஊடுருவிக் கலந்துவிட்டன.

இந்தக் காலகட்டத்தில் இந்தியாவில் சமய உணர்வுக்கும் தார்மீகச் சிந்தனைக்கும் தரப்பட்ட தூண்டுதல்கள் கி.மு. ஆறாம் நூற்றாண்டில் வலுப்பெற்று (புத்தாக்கச் சிந்தனை அலை எழும்பி சீனத்தில் இருந்து கிரேக்கம் வரையிலான நாகரிக உலகு அதில் அமிழ்ந்த காலம் அது) பல அறிவியல், இலக்கிய, சமய இயக்கங்கள் தோன்ற வழிகாட்டின. இதனால் சில காலத்திற்கு இந்தியாவின் பண்பாட்டு ஒருமை பாதிக்கப் பட்டது என்றாலும், இந்திய மனம் பலவகையான புதிய சிந்தனைகளையும் கருத்துக்களையும் அறிந்து கொண்டு மேம்பாடடைந்தது.

5. புத்தமதம் - ஜைனமதம் - தத்துவ இயக்கங்கள் - இதிகாசங்கள்

(கி.மு. 600 - கி.மு. 200)

முந்தைய காலகட்டத்தில் உருவாகியிருந்த பொதுவான தேசியப் பண்பாடு, பண்பாட்டு வாழ்வில் பிரதான நீரோட்டமாகத் தொடர்ந்தது. ஆனால் அடுத்த எட்டு நூற்றாண்டுகளில் புதிய சமய, தத்துவச் சிந்தனை நீரோட்டங்கள் தோன்றின. அவற்றுள் புத்தமதம், ஜைனமதம், இந்து சமயத்தின் ஆறு தத்துவ இயக்கங்கள் ஆகியவை இங்கே குறிப்பிடத்தக்கவை. நாட்டின் பெரும்பாலான பகுதியில் இருந்த மக்களின் வாழ்விலும் சிந்தனையிலும் புத்தமதம் குறிப்பிடத்தக்க மாற்றத்தை ஏற்படுத்தி தனித்த ஒரு பண்பாடாக - பிரதான இந்துப் பண்பாட்டுக்குப் போட்டியாக உருப்பெற்றது. பண்பாட்டு வரலாற்றைக் கண்ணோட்டத்தில் பார்த்தால், இந்தக் காலகட்டமானது, இந்துமதம், ஜைனமதம், புத்தமதம் ஆகிய ஒவ்வொன்றும் இந்தியப் பண்பாட்டு வாழ்வில் தமது முத்திரையைப் பதிக்க முயன்ற போராட்ட காலமாகும். இறுதியாக அந்தப் போராட்டத்தில் இந்துமதம் வெற்றி பெற்றதுடன், புத்தமதம் நாட்டில் இருந்தே மறைந்து போனது. ஆனால் இந்திய மக்களின் மனதிலும் வாழ்விலும் நிரந்தரமான பெரும்பாதிப்பு ஒன்றை புத்தமதம் ஏற்படுத்திச் சென்றது.

சரியாகச் சொல்வதென்றால் இந்தக் காலகட்டமே இந்திய வரலாற்றின் தொடக்கமாகும். இதற்கு முந்தைய கால கட்டத்தைப் பற்றிய நமது அறிவு பெரும்பாலும் ஓரளவுக்கு

மட்டுமே வரலாறு சார்ந்தது. ஏனெனில், அக்காலத்தைப் பற்றிய முக்கிய ஆதாரமான வேத இலக்கியம், அந்தக் காலத்திய சமூக, பண்பாட்டு வாழ்வின் ஓரிரு செய்திகளை மட்டுமே தருகிறது. மிகவும் குறைவான அந்த விவரங்களின் அடிப்படையில், அந்தக் காலகட்டத்தைப் பற்றிய செய்தி களைத் தொகுப்பது - குறிப்பாக காலக்கிரமமாக நிகழ்ச்சி களைத் தொகுப்பது மிகவும் சிரமமாகும். ஆனால் தற்போது நாம் விவாதிக்கின்ற காலகட்டத்தைப் பொறுத்தவரையில், இந்துமத, புத்தமத, ஜைனமத இலக்கியங்கள் தவிர, அந்தக் காலத்தில் இந்தியாவுடன் தொடர்பு கொண்டிருந்த கிரேக்கர் களின் குறிப்புகளும் நமக்கு ஆதாரமாக உள்ளன. இந்த ஆதாரங்களில் இருந்து நாம் பெறும் செய்திகள் கிட்டத்தட்ட சான்றுகள் பூர்வமான வரலாற்றை வகுக்க நமக்குத் துணை புரியலாம்; ஓரளவுக்குத் துணை புரிந்தும் உள்ளன.

ஆறாம் நூற்றாண்டின் முற்பாதியில் கோசலம், மகதம், வாஸ்தம் ஆகிய ராஜ்யங்கள் (தற்போது மத்தியப் பிரதேசம், பீகார் என அழைக்கப்படும் பகுதி) செழித்திருந்தன. அவந்தி (மால்வா) என்ற புதிய ராஜ்யமும் உருவானது. இவற்றுள் மகதம் பெரும் ராஜ்யமாக உருப்பெற்று முக்கியத்துவம் வாய்ந்ததாக ஆனது. மகா அலெக்ஸாண்டர் இந்தியாவின் மீது படை யெடுத்து வந்தபோது (கி.மு. 326) மகதம் தனது அண்டை ராஜ் யங்களை வெற்றி கொண்டு, ஒரு மாபெரும் பேரரசாக உருவெடுத்திருந்தது. மௌரிய வம்சத்து இருபெரும் மன்னர் களான சந்திரகுப்த மௌரியர், அசோகர் ஆகியோரது ஆட்சிக் காலத்தின் போது, அப்பேரரசு இன்னும் விரிந்து, தென் கோடியில் ஒரு சிறு பகுதியைத் தவிர இந்தியா முழுவதும் பரவியிருந்தது. புத்த சமயத்தினரான அசோகர், புத்த சமயத்தைப் பரப்புவதில் பேரார்வம் காட்டினார். அசோகரின் ஆதரவில், புதிய புத்த சமயம் முன்னெப்போதும் இல்லாத அளவில் தழைத்தது. அசோகரின் காலத்திற்குப் பின்னரும் மௌரிய வம்சத்தின் கடைசி மன்னனை, புஷ்யமித்ர சுங்கன் தோற்கடித்து (கி.மு. 183) சுங்க வம்சத்தைத் தோற்றுவித்த காலம் வரையிலும் அந்தப் பேரரசின் தலைநகரமாகத் தொடர்ந்து மகதம் விளங்கியது. அதற்குப் பின்னர் தலைநகரம் மால்

வாவிற்கு மாறியதுடன் பேரரசும் ஒரு சமஷ்டி பிரதேசமாகக் குறைந்து போனது. அத்தகைய சமஷ்டி அமைப்பில் அங்கமான ராஜ்யங்கள் தலைமைக்குச் சம்பிரதாய மரியாதையை மட்டுமே அளித்தன. ஆனால் அவை தமக்குள் தொடர்ந்து போரிட்டு வந்தன. அந்தக் கால கட்டத்தில் மௌரியப் பேரரசு போன்ற நிலையான பேரரசாட்சி ஒன்றை ஏற்படுத்த முடியவில்லை.

மௌரியப் பேரரசின் இறுதிக் காலத்தில், பாக்ட்ரியா பகுதியில் நீண்ட காலமாக சின்னஞ்சிறு ராஜ்யங்களை ஆண்டு கொண்டிருந்த கிரேக்கர்கள், வடமேற்குப் பகுதியில் இருந்து இந்தியாவின் மீது படையெடுத்து வந்து (கி.மு. 190) சிந்து சமவெளியிலும் பஞ்சாப் பகுதியிலும் தமது ஆட்சியை நிறுவி யதுடன் அப்பகுதிக்குக் கிழக்கே இருந்த அண்டை ராஜ்யங் களைச் சூறையாடினர். மெனாந்தர் ஆட்சிக் காலத்தில் ஒரு முறை அவர்கள் பாடலிபுத்திரம் வரை ஊடுருவிச் சென்றனர். முதலில் அவர்கள் யவனர்கள் என்று அழைக்கப்பட்டு அன்னி யர்களாகக் கருதப்பட்டனர். பின்னர் அவர்கள் இந்து சமயத்தில் ஏற்கப்பட்டு க்ஷத்ரியர்கள் எனப்பட்டனர். கிரேக்கர் களுக்குப் பின்னர் செந்தியர்கள் இங்கே வந்தனர். சாஹர்கள் என்றழைக்கப்பட்ட அவர்கள் பஞ்சாபிலும் மத்ய தேசத்திலும் மதுரா வரை பரவியிருந்த ஒரு ராஜ்யத்தை ஏற்படுத்தினர். (கி. மு. 90), அவர்களையடுத்து குறுகிய காலத்திலேயே பல்லவர்கள் வந்தனர். பல்லவர்கள் என்ற பெயரே அவர்கள் பாரசீகத் திலிருந்து வந்தவர்கள் என்ற குறிப்புடையது. வடமேற்கு இந்தி யாவின் ஆட்சியாளர்களாக மாறிய அவர்களை யூ.சி. பழங் குடியைச் சேர்ந்த குஷானர்கள் விரட்டினர். குஷான வம்சத்து மாமன்னரான கனிஷ்கரின் பேரரசு மத்திய ஆசியாவில் இருந்து பனாரசுக்கு அப்பாலும் பரவியிருந்தது. அந்த ஆட்சி தோன்றிய காலம் பற்றிய பெருத்த கருத்து வேறுபாடு நிலவு கிறது. ஆனால், சக ஆண்டுக் கணக்குத் தோன்றிய கி.பி. 78ல் கனிஷ்கர் அரியணை ஏறியிருக்கலாம் என்று கூறலாம். கனிஷ் கர் புத்த சமயத்தைப் பின்பற்றினார். புத்தரின் போதனை களுக்குப் புதிய விளக்கம் அளித்த அவர், மஹாயானம் என்ற புதிய பிரிவையும் உண்டாக்கினார். அந்தக் காலத்தில் தான் -ாந்தாரக் கலை செழித்தோங்கியது. கனிஷ்கருக்குச் சுமார்

நூற்றாண்டுகளுக்கு முன்னர் ஜைன சமய போஷகரான மகா காரவேலர் ஒரிசாவில் ஒரு பேரரசை நிறுவி இருந்தார். ஆனால் அப்பேரரசு நீண்ட நாள் நிலைக்கவில்லை. அந்தக் கால கட்டத்தில் தான் அந்திரர்கள் என்ற சாதவாஹனர்கள் வீழ்ந்திருந்த மௌரியப் பேரரசின்மீது தமக்கென ஓர் அரசை அமைத்தனர். அது நானூறு ஆண்டுகளுக்கு நீடித்தது.

இந்த 800 ஆண்டு காலத்தில், பல சமய அறிவாண்மை இயக்கங்கள் இந்தியாவில் தோன்றி, இந்திய மக்களின் மனதில் பெரும்புயலையும் அழுத்தத்தையும் ஏற்படுத்தி, வேதகால இந்துப் பண்பாடு அமைத்திருந்த தேசிய ஒருமை என்னும் அடித்தளம் தகர்ந்து, பொதுவான சிறப்பியல்புகள் ஏதுமில்லாத தனித்தனி பண்பாட்டு மண்டலங்களாக இந்தியா பிரிந்து விடும் என்ற அச்சம் இருந்தது. ஆனால், உண்மையில் என்ன நிகழ்ந்தது எனில், இந்த ஊறல் மூலம் இந்திய மனம் புதிய கருத்துச் செல்வங்களைப் பெற்றுப் பயனுற்றது. பின்னர் காலப்போக்கில், பல்வேறான சிந்தனைப் போக்குகளை ஒன்றிணைந்த கலவையாக்க முயன்ற போது, இன்னும் விரிந்த வலுவான அடித்தளத்தின் மீது புதிய பொதுப்பண்பாடு என்னும் அமைப்புத் தோன்றியது.

வேதகால இந்துப் பண்பாட்டின் பிற்பகுதியில், நாட்டின் சமய வாழ்க்கைச் சமநிலை குலைந்து போனது. ஒரு புறத்தில், பிராமணர்களின் உதவியுடன் செய்யப்படும் வேள்விகளும் சடங்குகளும் மட்டுமே கொண்டதாக வெகுஜன சமயமும், மறுபுறத்தில், உபநிடதங்களின் போதனைகள் எல்லா வகையான சடங்குகளையும் வேள்விகளையும் மறுத்தலித்த துடன், இயல்பான தத்துவார்த்தத்தில் புதிய இந்து சமயம் ஒன்றையும் உருவாக்கியிருந்தது. தத்துவார்த்த சமயத்தைப் புரிந்து கொள்ளும் அறிவாண்மை ஆற்றல் வாய்ந்த உயர் பிரிவாளர்கள் சிலர் அதனைத் துறவு வாழ்வு என்று கூறியதுடன், துறவிகள் போலவே வாழ்ந்தனர். அப்போது சாதிப்பகுப்பு மிகவும் கடினமாகி, இந்து சமுதாயத்தின் மேல் வகுப்பாரில் இருந்தும், மேல்நிலைப் பண்பாட்டில் இருந்தும் கீழ்வகுப்பார் முற்றிலுமாகத் துண்டிக்கப்பட்டிருந்தனர். எல்லா வற்றுக்கும் மேலாக, அவர்கள் வேதங்களைப் படிப்பதும் தடை செய்யப்பட்டிருந்தது.

அந்தக் காலகட்டத்தில் (கி.மு. 563 - கி.மு. 482), வெகு ஜனங்களின் சடங்குகளையும், மேல்வகுப்பாரின் துறவுநிலையையும் எதிர்த்த கௌதம புத்தர் தோன்றினார். இனவழி பொல்லாங்குகளையும், சமுதாய அமைப்பிலான பாரபட்சமான போக்கினையும் அவர் கடுமையாக எதிர்த்தார். பரிவு, அன்பு, சுய கட்டுப்பாடு, சுய பண்பாடு ஆகிய தமது செய்திகளை அவர் போதித்தார். புத்தரின் போதனைகளின் பிழிவு அவர் ஞானநிலையை அடைந்த பின்னர் பனாரஸில் அவர் வழங்கிய அருளுரையேயாகும்:

"பிக்ஷுகளே கவனியுங்கள்! உலகியலைத் துறக்க விரும்புபவன் தேவையற்ற அளவுக்குமிஞ்சிய நோன்பைத் தவிர்க்க வேண்டும். ஒரு புறத்தில் அவன், உடலின்பத்தாலும் ஆர்வத்தாலும் மனத்தை ஈர்க்கும் பொருள்களுக்கு அடிமையாகக் கூடாது. கீழான, வீணான, பயனற்ற அந்த அளியாமை வாழ்வு இவ்வுலகைக் கண்மூடித்தனமாகப் போற்றுகின்றவனைத் தவிர யாருக்கும் பொருத்தமானது அன்று. மறுபுறத்தில், முற்றிலுமான தன்னடக்கத்துக்கு ஆட்பட்டுவிடக்கூடாது. அதுவும் கூட துன்பந்தருகின்ற, பயனற்ற ஒன்றே. ஹே.. பிக்ஷுகளே! இவ்விரண்டுக்கும் இடைப்பட்ட மார்க்கம் ஒன்றை ததாகத் (புத்தர்) கண்டறிந்துள்ளார். அந்த மார்க்கத்தைப் பின்பற்றினால், கண்கள் திறந்து, மனதின் அறியாமை நீங்கும். மனதின் அமைதிக்கும், மேலான ஞானத்திற்கும், விளக்கத்திற்கும், நிர்வாணத்திற்கும் இதுவே மார்க்கம்."

புத்தர், மனித மனத்தை ஆழ்ந்து நோக்கி, துன்ப உணர்வின் இயல்பை ஆராய்ந்தார். விருப்பத்திலும் ஆர்வத்திலும் அந்த உணர்வின் வேர்கள் இருப்பதையும், அதற்கான நிவாரணம் சுய பண்பாட்டில் இருப்பதையும் அவர் கண்டார். அதாவது, கட்டுப்பாடான தார்மீக வாழ்வியல் நெறியையும், ஆன்மீகப் பயிற்சிகளையும் பின்பற்றி, நமது எண்ணமும் செயலும் மேலான நோக்கத்திற்குக் கீழ்ப்பணிந்து இருக்குமாறு அமைத்துக் கொள்ளவேண்டும். வாழ்வின் மேலான நோக்கம் என்பது, மனதிற்கு முழுமையான அமைதி கிட்டுவதே. அதற்கு, புத்தர் நிர்வாணம் எனப் பெயரிட்டழைத்தார். புத்தர் கூறுகிறார், "உண்மையை உணர்வதன்மூலம் அமைதியையும் சுதந்

தரத்தையும் பெறுகின்றவன், அவனது எண்ணத்திலும், சொல்லிலும், செயலிலும் முழுமையான அமைதியுறுகிறான்". புகழ் பெற்ற தமது பனாரஸ் அருளுரையில் நாமறிந்து கொண்ட பேருண்மையைப் பற்றியும், வாழ்வின் துன்பத்தைப் பற்றியும்- அது என்னவென்றும், அது எவ்வாறு தோன்றுகின்றதென்றும், அது எவ்வாறு மறைகின்றதென்றும் - அதிலிருந்து விடுபடுவதற்காகப் பின்பற்றப்பட வேண்டிய வாழ்வியல் முறை பற்றியும் தமது அனுபவங்களைக் கொண்டு விரிவாக எடுத்துரைக்கிறார். இதோ அந்த அருளுரையின் சாரம்:

"ஹே! பிக்ஷுகளே! சரியான மார்க்கத்தைப் பற்றிய பேருண்மை இது. இதனைப் பின்பற்றுவதன் மூலம் துன்பத்திலிருந்து விடுபெறலாம். அஃது எண்கூறாகிய மார்க்கம். (1) சரியான நம்பிக்கை (2) சரியான விருப்பங்கள் (3) சரியான பேச்சு (4) சரியான நடத்தை (5) சரியான வாழ்வியல் முறை (6) சரியான எண்ணம் (7) சரியான முயற்சி (8) சரியான ஆனந்தப்பரவசம்."

தன்னைத்தானே ஒறுத்தலுக்குப் பதிலாக சுயகட்டுப்பாட்டையும், செயலற்று இருப்பதற்குப் பதிலாக சரியான செயலையும் புத்தர் காட்டினார். அவர் சிறப்பாக வலியுறுத்தியது என்னவெனில், உலகியலை விட்டொழிப்பது என்றால், மனித இனத்துக்கு அன்புடன் சேவைபுரிவதை விட்டொழிப்பதன்று என்பதே. மாறாக, மன அமைதிக்கு இன்றியமையாதது உலக உயிர்களிடத்து அன்பு பாராட்டுவதே என்றும் அவர் வலியுறுத்தினார். இந்த அன்பு விதியை அவர் கீழ்க்கண்ட வார்த்தைகளில் போதிக்கிறார்.

"வெறுப்பை வெறுப்பால் எதிர்கொள்வதை விடுத்து அன்பால் எதிர்கொள்ளும் போதே வெறுப்பு மறைகிறது. இதுவே அதன் இயற்கை. ஆனந்த வாழ்வை ஒருவன் விரும்பினால் அவன் தனது எதிரிகளை வெறுக்கலாகாது. மனக்கசப்பை அன்பாலும், தீமையை நன்மையாலும், பேராசையைப் பெருந்தன்மையாலும், பொய்யை மெய்யாலும் வெல்லுக."

கௌதம புத்தர், தமது கொள்கைகளைப் போதிப்பதன் பொருட்டு வாழ்வின் எஞ்சிய பகுதிகளை, யாத்திரையிலேயே

கழித்தார். அவருக்குப் பின்னர் அவரது சீடர்கள் புத்த சமயக் கொள்கைகளைப் பரப்புவதில் பேரார்வம் காட்டினர். இருந்த போதிலும் முதல் நூற்றாண்டுகளில், அவருடைய சீடர்களின் எண்ணிக்கை குறைவாகவே இருந்ததுடன், கோசலம், மகதம் ஆகிய பகுதிகளில் மட்டுமே அவர்கள் இருந்தனர். அசோகர் புத்த சமயத்தைத் தழுவி, இந்தியாவில் மட்டுமின்றி வெளி நாடுகளிலும் அச்சமயத்தைப் பரப்ப அவராலானவற்றைச் செய்தபோது தான் புத்தசமயம் எழுச்சி பெற்றது.

ஆனால், அதிவேகமாகப் புத்தசமயம் பரவியதால், துவக்க காலத்தில் இருந்தது போன்ற கட்டுப்பாடும் ஒருங் கிணைப்பும் புத்தசமய அமைப்பில் குலைந்துபோய், அது பல பிரிவுகளாகப் பிரிந்து போனது. அவற்றுள் மிகப்பழமை யானதும், மரபுகளை மீறாததுமான பிரிவே ஹீனயானம். மஹாயானம் உள்ளிட்ட பிற பிரிவுகள் அனைத்தும், மரபு சார்ந்த நெறிகளில் இருந்து பெருமளவு மாறுபட்டுச் சென்றன. கனிஷ்கரின் ஆதரவில் செழித்த மஹாயானம், இந்தியாவிலும் வெளி நாடுகளிலும் பிரசித்தமாகியது. கடவுளர் பால் நம்பிக்கை கொண்ட அப்பிரிவு, கடவுளரில் மகாதேவராகப் புத்தரைக் கருதி, விரிவான கொண்டாட்டங்கள், சடங்கு களுடன் வழி பாடுகளை நடத்தியது. துறவு, சுயகட்டுப்பாடு, சுய பண்பாடு ஆகியவற்றிற்கு மாறாக, பக்தி, வழிபாடு, அறம் ஆகியவற்றை அது வலியுறுத்தியது.

இந்தக் காலக் கட்டத்தின் இறுதியில் இந்தியாவில் புத்தசமயம் தனது பிரசித்தத்தை இழந்தது. அதற்கு முதல் காரணம், புத்த சமயத்தின் பல்வேறு பிரிவுகளும் தமக்குள் பூசலிட்டுச் சண்டையிட்டதுதான். இரண்டாவது காரணம், புத்தசமய சங்கம் பெருமளவில் பெற்ற நன்கொடைகள் மூலம் திரண்ட சொத்துக்கள் புத்த பிக்ஷுகளை ஆடம்பர வாழ்வு வாழத்தூண்டி, அவர்கள் தார்மீக நெறியிலிருந்து வழுவியதாகும்.

புத்தர் தமது நெறியைப் போதித்த அதே கால கட்டத்தில் மகாவீரர் கி.மு. 522 - கி.மு. 480) தமது புதிய சமயத்தைப் போதித்துக் கொண்டிருந்தார். அதுவே ஜைன சமயம் எனப் பட்டது. கோபம், தற்பெருமை, பேராசை அல்லது கண்மூடித்

தனமான விருப்பம் போன்ற வலிய விருப்பங்களை மனிதன் வெற்றி கொண்டால் அவனது ஆன்மா தளைகளில் இருந்து விடுபெற்றுவிடும் என்பதே அவருடைய போதனையின் சாரம். ஆன்மா விடுபெற வேண்டுமானால், வேறு விஷயங்கள் அதனுடன் சேர்ந்து மாசுபட அனுமதியாதிருப்பதுடன், ஏற கனவே கலந்துவிட்டவற்றை முழுதுமாகக் களைய வேண்டும்.

மும்மணிகள் (திரிரத்னா) என்ற மூன்று கோட்பாடுகளை அவர் போதித்தார். அவை நன்னெறி, நல்லறிவு, நன்னடத்தை. "நல்லறிவு என்பதில் அனைத்துமறிந்த தீர்த்தங்கரர்களின் (புனித மார்க்கத்தை வகுப்பவர்கள்) போதனைகளைச் சரியாகப் புரிந்து கொள்வதும் அடங்கும். நன்னெறி என்பது, அவர்களின் பிழையாத் தன்மையையும், ஆற்றலையும் திடமாக நம்புவதாகும். அறநெறியையும், கற்பு நெறியையும் தீவிரமாகப் பின்பறறுவதும், உலகியல் விருப்பங்களைத் துறப்பதும், திருடாமை, பொய்யாமை, போன்ற கண்ணியமான நடவடிக் கைகளும், உயிர்களுக்குத் தீங்கு செய்வதிலிருந்து விலகி யிருப்பதுடன் மட்டுமன்றி அவற்றின் பால் அன்பு செலுத்து கின்ற அஹிம்சை அல்லது தீங்கு பயவாத நெறியும் நன்னடத் தையில் அடங்கும்."

சங்கிலித தொடரான கர்ம வினைகளை, தீவரமாக எளிய நெறியைப் பின்பற்றுவதன் மூலம் தகர்க்க முடியும் என்ற இந்துக்களின் நம்பிக்கையைப் பகிர்ந்து கொண்ட ஜைனர்கள், தன்னைத் தானே ஒறுத்துக் கொள்வதையும், ஏன் தற்கொலை செய்து கொள்வதையும் போதித்தனர். மும்மணிகள் என்ற கோட்பாட்டை உண்மையுடன் பின்பற்றுகின்றவன், 'அருஹத்' (நிறைவான ஒன்றாக) ஆவதுடன், நிறைவான அறிவையும் நிரந்தரமான அருளையும் பெறுகிறான். ஜைனர்களுக்குக் கடவுள் உண்டு என்ற நம்பிக்கை இல்லை என்றாலும், அவர்களுடைய 'அருஹத்' என்ற கருத்து, கிட்டத்தட்ட இந்து மதத்தில் உள்ள கடவுள் என்பதற்குச் சமமாகும். இருந்த போதிலும் 'அருஹத்' ஆனவர்களை பக்தி செலுத்த வேண்டி யவர்கள் என்று ஜைனர்கள் ஏற்கவில்லை. மாறாக முழுமை அடைவதற்கான எடுத்துக்காட்டாகக் கொள்கின்றனர். "அவர்கள் (அருஹத்) பிரார்த்தனைகளுக்குச் செவி மடுப்ப

தில்லை; போராடும் ஆத்ம அபிலாஷகளுக்கு உதவிக்கரம் நீட்டு வதில்லை; அவர்களை வழிபடச் சிறந்த வழி அவர்களுடைய வாழ்க்கை நெறியையும், அறிவுரையையும் பின்பற்றுவதே."

புத்த சமயம் போலவே ஜைன சமயமும் சில காலம் செழித்திருந்து பின்னர் மங்கத் தொடங்கியது. ஆனால் ஜைன சமயம், இந்து சமயத்துடன் பலவழிகளிலும் இரண்டறக் கலந்து விட முயன்றதாலும், இந்து சமயத்தின் புறச் சமயங்களில் ஒன்றாக அது கருதப்பட்டதாலும் இந்தியாவில் இருந்து முற்றி லுமாக அழிந்துவிடவில்லை.

மீண்டும் மீண்டும் வலியுறுத்திய மார்க்கத்தை விடுத்து புதிய ஊகங்கள் நிறைந்த காரணகாரிய மார்க்கங்களைப் பற்றிச் சிந்தித்த இந்து சமயச் சிந்தனாவாதிகளுக்கு, புத்த சமயமும் ஜைன சமயமும், வேதகால இந்து சமயத்துக்கு விடுத்த சவால் மூலம் புத்துணர்வும் புதுத்தூண்டலும் கிடைத்தன.

மரபு வழுவாத இந்துக்கள் இன்னமும் வேதங்கள் காட்டிய நெறியையே பின்பற்றி வந்தனர். அவர்களுடைய நடைமுறைச் சமய வாழ்க்கை,

(1) பிராமணர்களின் விருப்பத்திற்கேற்றவாறு நடத்தப் பட்ட பல சடங்குகள் வேள்விகள் நிறைந்ததாகவும்

(2) சாதி முறைப்படி ஒரு குறிப்பிட்ட சாதிக்கென வரையறுக்கப்பட்ட கடமைகளைச் செய்வதாகவும் இருந்தது.

சமயச் சடங்குகளையும் கடமைகளையும் செய்ய முதலில், ரத்தினச் சுருக்கமாக எழுதப்பட்ட வேத வியாக்யானங்களின் பிழிவுகளான ஸ்மிருதிகள் வழிகாட்டிகளாகப் பயன்பட்டன. ஆனால் காலப்போக்கில் இந்தச் சுருக்கக் குறிப்புகள், வேதங் களின் போதனைகளின் அடிப்படையில் தயாரிக்கப்பட்ட சடங்குகள், பிரார்த்தனைகள், அறநெறிகள் ஆகியவற்றின் விரி வான கோட்பாடுகளான தர்ம சாஸ்திரங்களாக விரிந்தன. சந்திரகுப்த மௌரியரின் அமைச்சராயிருந்த சாணக்கியர் என்ற கௌடில்யரால் எழுதப்பட்டதாகச் சொல்லப்படும் அர்த்த சாஸ்திரம் என்ற அரசியல்-பொருளாதாரக் கொள்கை நூலானது, அரசாங்க, அரசியல் நிறுவனங்களின் கோட் பாடுகள் துறையில் முக்கிய சாதனையாகும். தர்ம சாஸ்திரங்

களில் பரவலாக அறியப்பட்டது. கி.மு. 200 க்கும் கி.மு. 100 க்கும் இடைப்பட்ட காலத்தில் அது தொகுக்கப்பட்டிருக்க வேண்டும்.

இவற்றைத்தவிர பொருண்மை சாராப் பொது நிலைச் சிக்கல்களுக்கு, தத்துவலியல் சிந்தனையாளர்கள் சிலர் தமது சொந்த அனுமானங்களை வழங்கினர். அவை இந்து சமயத் தத்துவத்தின் ஆறு முறைகளாக அறியப்படுகின்றன. அவற்றுள் சாங்க்யம், யோகம், ந்யாயம், வைசேஷிகம் ஆகிய நான்கும் வேதங்களால் எவ்விதத் தாக்குறவையும் பெற வில்லை. ஆனால் பூர்வ மீமாம்சை, உத்தர மீமாம்சை ஆகிய இரண்டும் உப நிடதங்களின் போதனைகளை அடிப் படையாகக் கொண்டவை.

சாங்க்ய தத்துவம், உபநிடதங்களைப் போலவே, பிராமணர்களால் உருவாக்கப்பட்ட சடங்குகளையும் வேள்வி களையும் மறுதலித்து, மன அமைதிக்கும் முக்திக்கும் வேறு வழியை நாடுகிறது. உடலையும் ஆன்மாவையும் மெய்யென்று நம்பும் சாங்க்யம், எங்கும் நிறைந்துள்ள கடவுள் என்பதில் நம்பிக்கை கொள்ளவில்லை. சாங்க்யத்தைப் பொறுத்த வரையில், ஆன்மாவானது உடலுடன் தொடர்பு கொண்டி ருக்கும் வரையில், ஆசைகளுக்கும் விருப்பங்களுக்கும் ஆட்பட்டு இன்னலுக்கு உட்படும். மரணத்திற்குப் பின்னரும் ஆன்மா விடுதலை பெறாமல், உடலுடன் மறுபிறப்பு எடுக்கும் சுழலில் சிக்கிக் கொள்கிறது. ஆனால், உடல், ஆன்மா ஆகியவற்றின் உண்மையான இயல்பை ஒருவன் உணர்ந்தால், உடலில் இருந்தும், இன்னலில் இருந்தும் விடுபெறலாம்.

தத்துவார்த்த சிந்தனைகளில் சாங்க்யத்திற்குச் சிறப்பிடம் உண்டு. அறிவுத்துறைக்கும் உளவியல் துறைக்கும் அது உயர்ந்த பங்களிப்பைச் செய்திருக்கிறது. ஆனால் சாதாரண மனிதன் பின்பற்ற ஏதுவான முக்திக்கான வழியை அது காட்டாததால் வாழ்வியல் நெறி என்ற வகையில் சாங்க்யம் குறிப்பிடத்தக்க முன்னேற்றத்தை எட்டவில்லை. பின்னர் இந்தக் குறைபாட்டை பதஞ்சலியின் யோக மார்க்கம் நிவர்த்தித்தது.

கோட்பாடு வழி பார்த்தால் பதஞ்சலியின் யோகம், தனித்த நிலை எதனையும் பெற்றிருக்கவில்லை. ஆனால் நடை முறையில் சாங்க்ய தத்துவத்தின் தொடர்ச்சியாக இருக்கிறது.

பதஞ்சலியில் காணப்படும் உளவியல் கருத்துகளும் அறிவுக் கோட்பாடுகளும் சாங்க்ய தத்துவத்தில் இருந்து எடுக்கப் பட்டவையே. சாங்க்யரைப் போலவே பதஞ்சலியின் நோக்கம், ஆன்மாவை இயற்கைத் தளைகளில் இருந்தும், அதன் உடலில் இருந்தும், கர்மாவில் இருந்தும், சன்சாரில் இருந்தும் விடுபெறச் செய்து, உண்மையை அறிந்து முற்றான மன அமைதியைப் பெறுவதே ஆகும். அந்நிலையை அவர் யோகம் என்றார். வழிபாட்டின் மூலமும் ஆன்மீகப் பயிற்சிகள் மூலமும் யோக நிலையை எட்டலாம். ஆன்மீகப் பயிற்சியை மேற் கொள்ளும் யோகிக்கு இயற்கை இகந்த ஆற்றலைப் பெறுகின்ற கட்டம் ஒன்று வரும். அந்நிலையில் யோகி மண்ணிலும் விண்ணிலும் உள்ளதனைத்தையும், கடந்த காலத்தையும், வருங் காலத்தையும் அறியும் ஆற்றல் கிடைக்கும். யோகி தன்னைப் பிறர் கட்புலனாகாதபடி மறைத்துக் கொள்ள முடியும்; காற்றில் பறக்கவும், நீரில் நடக்கவும் இயலும். ஆனால் அவையாவும் யோகியின் நோக்கமல்ல. யோகியின் இலக்கு, முழுதுமாகத் தன்னை விடுவித்துக் கொண்டு முழுமையான அமைதியைப் பெறுவதேயாகும்.

ந்யாய தத்துவமும் வைசேஷிக தத்துவமும், பிற இந்தியத் தத்துவங்கள் அனைத்தும் பொதுவாகக் கூறுகின்ற இறுதி நிலையை—உண்மை அல்லது மெய்யறிவு வழியாக முக்தியை அடைவதையே—எடுத்துரைக்கின்றன. இந்த இரண்டு தத்து வங்களிலும் அறிவு என்பது உள்ளுணர்வால் அறியப்படு வதாகச் சொல்லப்படவில்லை. மாறாக, நோக்கு, காரணகாரிய பகுப்பு, சோதனை முயற்சி ஆகியவை அடிப்படையிலான அறிவியல் அறிவையே அவை குறித்தன. பிரமாணம் மற்றும் பிரமாய்யம், அதாவது ருசுவும் ருசுப்பிக்கப்பட வேண்டியதும் ஆகிய இரண்டையும் பற்றி ந்யாயம் எடுத்துரைக்கிறது. முன்னது தர்க்கவியல் சிக்கல்களும் அறிவுத் துறை கோட் பாடுகளும் கொண்டது; பின்னது பௌதீகவியல் நிறைந்தது. இந்த அறிவியல் துறைகள் அனைத்திலும் 2500 ஆண்டுகளுக்கு முன்னரே இந்திய மனம் துல்லியமான தெளிவு பெற்றிருந்தது. அதற்கு ஈடாக பண்டைய கிரேக்கத்தைத் தவிர பிற எடுத்துக்காட்டு கூற முடியாது.

இந்துத் தத்துவத்தின் எஞ்சிய இரண்டு பிரிவுகளான பூர்வ மீமாம்சையும் உத்தர மீமாம்சையும், மேற்சொன்ன நான்கில் இருந்தும் வேறுபடுகின்றன. இவை வேத போதனைகளில் இருந்து ஆக்கம் பெற்றவை. வேதங்கள் தெய்வ வெளிப்பாடு எனவும், அவற்றின் கட்டளைகளுக்கு அடிபணிய வேண்டும் எனவும், பூர்வமீமாம்சம் நம்புகிறது. ஆனால் அது, வேதங் களின் இறையியல் அல்லது அறநெறியியல் பற்றி அக்கறை கொள்ளாமல் சடங்குகள், கொண்டாட்டங்கள், வேள்விகள், பஜன்கள், வழிபாடுகள் ஆகியவை பற்றியே அக்கறை கொள் கிறது. அத்தகைய ஒரு சார்பான போக்கிற்குக் காரணம், எல்லா சடங்குகளையும் வழிபாடுகளையும் முற்றிலுமாகப் புறக் கணித்த அக்கால சமயத் தத்துவத்திற்கு எதிரான நடவடிக் கையாக இருக்கலாம். வேத போதனைகளின் ஒரு புறத்தை மட்டுமே பூர்வ மீமாம்சை வலியுறுத்தியபோது, அதன் மறு புறத்தை உத்தரமீமாம்சை வலியுறுத்தியது. அதாவது உத்தர மீமாம்சை, தொடர் தத்துவமாக உருவாக்கிய ஒருமைக் கோட் பாட்டை வலியுறுத்தியது. புத்தசமயமும் ஜைனசமயமும் வேத கால இந்து சமயத்திற்கு எதிராகச் செயல்பட்டதற்கு மாறாக பூர்வமீமாம்சையும் உத்தரமீமாம்சையும் இணைந்து ஒரு சமயத் தத்துவமாகச் செயல்பட்டன.

ஆனால், அந்தக் காலகட்டத்தில் இந்து மனம் அடைந்த சாதனை, பகவத் கீதையில் விவரிக்கப்பட்டுள்ள இன்னொரு தத்துவத்தின் காணக்கிடைக்கிறது. கீதை தனித்த ஒரு நூலன்று; மகாபாரதத்தின் ஒரு பகுதியே அது.

கடவுள் படைத்தவற்றை அழிப்பதும், சொந்த உறவு முறையினரைக் கொல்வதும் பாவமல்லவா என்று அர்ச்சுனன் தன்னைத் தானே வினவுகிறான். ஒரு புறத்தில் அவனது க்ஷத்திரிய தர்மம், அவனது கடமையைச் செய்யவேண்டும் என்றும், வாய்மையையும் நீதியையும் நிலைநாட்டப் போரிட வேண்டுமென்றும் கூறுகிறது. மறுபுறத்தில், அன்பும், உறவு உணர்வும், அவனது சகோதரர்களுக்கு எதிராகப் போரிடக் கூடாது என்று உறுத்துகின்றன. இந்நிலையில் பெருங்குழப் பத்தில் ஆழ்ந்த அர்ச்சுனனுக்கு என்ன செய்வதென்றே தெரியவில்லை. விஷ்ணுவின் அவதாரமான ஸ்ரீகிருஷ்ணர்

அர்ச்சுனனின் தேரோட்டியாக இருந்துகொண்டு, அவனது ஆத்ம விசாரத்தை யுணர்ந்து உதவ முன்வருகிறார்.

அர்ச்சுனனின் தார்மீகக் கடமை அவனைச் செயல்படும் படி தூண்டுகிறது. ஆனால் அதன் விளைவுகளோ முற்றிலும் தர்மத்துக்கு மாறானதாகத் தோன்றுகின்றன. அர்ச்சுனனின் இந்த இக்கட்டான நிலையை உபநிடதத்துவத்தின் அடிப் படையில் ஸ்ரீகிருஷ்ணர் தீர்க்கிறார். அப்போது அத்தத்து வத்தின் அடிப்படைக் கோட்பாடுகளை ஸ்ரீகிருஷ்ணர் விவரிக் கிறார். தார்மீகச் செயலுக்குச் சரியான வழியைக் காண வேண்டின், தர்மநெறியை சமயத்துடன் அடிப்படையாக்க வேண்டியது அவசியம் என்பதே ஸ்ரீகிருஷ்ணர் எடுத் துரைத்த வாதத்தின் சாரமாகும். தனிமனிதனின் ஒவ்வொரு செய லையும் சமயம் வரையறுத்துள்ள அளவு கோலின்படியே மதிப் பிடவேண்டும். சமய இயல்புநிலை எனில், அது, ஆத்ம ஒருமையை எட்டுவதே என்கின்ற உபநிடதங்கள். அது சாதா ரண அறிவு அன்று; மாறாக, இருமை என்ற மாயை மறைந்து, பிரம்மம் என்ற நிலையில் தேடுகின்றவனும் தேடப்படுகின்ற வனும் ஐக்கியமாவதே. அந்த நிலையில் ஒருவனுடைய செயல் களின் மொத்த இயல்பும் மாறிவிடுகிறது. அந்த நிலையில் ஒருவன் தனது சுயவிருப்பங்களைப் பாராமல், தனது செயலின் விளைவுகளைப் பாராமல் தன்னையும் சமூகத்தையும் பேணிக் காக்க வேண்டியவற்றை மட்டுமே தனது கடமையாகச் செய்கிறான். அர்ச்சுனன் தனது விருப்பங்களுக்கு ஆட்படா மலும், தனது செயலால் ஏற்படும் விளைவுகளைப் பற்றி சிறிதும் கவலைகொள்ளாமலும், ஆன்மீக நிலையில் தனித்து நின்று க்ஷத்திரிய இனம் விதித்துள்ள கடமைகளை நிறைவேற்ற வேண்டும் என்று ஸ்ரீகிருஷ்ணர் அவனுக்கு அறிவுறுத்துகிறார். தான் செய்கின்ற அனைத்தும், பிரம்மத்தின் வேலையே என்று எண்ணுவதுடன், தானே பிரமமாகச் செயல்படுவதாகவும் எண்ணி அந்த உணர்வுகளில் இருந்து விடுபட வேண்டும். தனி யாளாக அவன் இருப்பதைப் போலவே அவனுடைய செயலும் பெயரளவிலான ஒரு தோற்றமே என்றவன் உணர வேண்டும்.

பகவத்கீதை ஒரு வியாக்யானமாக மட்டுமின்றி, உபநிட

தத்தின் பிற்சேர்க்கையாகவும் திகழ்கிறது. உபநிடதத்தில், சமயத்தின் கோட்பாடு அம்சத்தைப் பற்றி, அதாவது, பிரம்மம், ஆத்மா ஆகியவற்றின் இயல்பையும் அவற்றின் அடையாளத் தையும் பற்றி மட்டுமே வலியுறுத்தப்படுகிறது. ஆனால் கீதையில், நடைமுறை அணுகுமுறை பற்றி, அதாவது பிரம்மத்தை உணரும் மார்க்கம் பற்றியும், முக்தியை அடையும் வழியைப்பற்றியும் சொல்லப்பட்டுள்ளது. அனுமானமும் எளிமையும் கட்டுப்பாடுமான அறிவுமார்க்கம், நம்பிக்கையும் பக்தியுமாகிய மார்க்கம், செயல் மார்க்கம் என்ற முகதிக்கான மூன்று மார்க்கங்களையும் ஒன்றிணைத்து ஒரு மார்க்கத்தை உருவாக்க கீதை முயல்கிறது. இந்த மூன்று மார்க்கங்களும் உபநிடதத்தில் சொல்லப்பட்டிருந்தாலும், தூய அறிவே வலியுறுத்திச் சொல்லப்பட்டுள்ளது. சமயத்தின் பக்திக்கூறு பற்றி அதில் வலியுறுத்தப்படாததைப் பார்க்கும்போது, உண்மையை உணர்வதென்பது நுண்ணறிவு சார்ந்தது போலவும், அங்கே அன்புக்கும் பக்திக்கும் இடமில்லை என்பது போலவும் தோன்றுகிறது. எந்த ஒரு செயலானாலும் அது, உண்மையைத் தேடுபவனின் முன்னேற்றத்துக்குத் தடை போடும் சங்கிலி எனவும், முக்தியையும் ஞானத்தையும் எட்டும் முன் அது தகர்க்கப்பட வேண்டும் என்றும் உபநிடதம் கூறுகிறது. கீதை இந்தத் தவறான எண்ணத்தைப் போக்கி, உபநிடதத்தில் வலியுறுத்தப்பட்டுள்ள ஆத்மாவையும் பிரம்மத் தையும் உணர்வதென்பது கருத்தளவான சிந்தனை மட்டுமன்று எனத் தெளிவுபடுத்துகிறது. மேலும், அன்பும் பக்தியும் சேர்ந்து, தேடுபவனும் தேடப்படுவோனும் இணைகிற ஆன்ம ஐக்கியம் அதுவென்றும், கடமை உணர்வுடன் செய்யப்படும் செயல் தடையாக இராது என்றும், இறுதியை எட்ட பயனுள்ள வழி என்றும், கீதை தெளிவுபடுத்துகிறது.

இந்து சமயத்தில் தார்மீக, ஆன்ம வலுவினை ஊட்டி, புத்த சமயத்துக்கு எதிராக இந்து சமயத்தைப் புனரமைத்து, தேசிய சமயமாக அதை மீண்டும் உயர்த்த வேண்டுமென இந்து சமயச் சிந்தனையாளர்கள் முயன்றனர். இந்த இயக்கம் சமயத்துடனும், தத்துவத்துடனும் நின்றுவிடாமல் அறிவாண்மை மட்டத்தின் ஆழ்நிலையிலும் ஊடுருவி காப்பியங்களிலும் வீரயுகப் பாடல்

களிலும் பிரதிபலித்தது. மகாபாரதக் கதையும் இராமாயணக் கதையும் பல்வேறு கிராமிய நாடோடிப்பாடல்கள் மூலம் பரவி, பல தலைமுறைகளைக் கடந்து மக்களிடையே இன்றும் நிலவுகின்றன. இந்தக் காலகட்டத்தின் மத்தியில் கி.மு. இரண்டாம் நூற்றாண்டில், இவையனைத்தும் தொகுக்கப் பட்டன. வேத கால இந்துக்களின் நாயகர்கள் ஆற்றிய அருஞ்செயல்களை மக்களுக்கு எடுத்துரைக்கவும், கடந்த காலப் பெருமையை மக்களுக்கு நினைவூட்டி, புதிய மேம்பட்ட வாழ்வை எட்ட வேண்டும் என்ற விருப்பத்தை மக்களிடையே ஊட்டவும் அவை பயன்பட்டன. சரியாகச் சொல்வதென்றால், இராமாயணம் ஒரு சமயக் காப்பியம் அன்று. சமயச் சார்பற்ற காப்பியத்தின் முதல் மாதிரி என்றதைக் கூறலாம். ஆனால், இராமன், லட்சுமணன், சீதை ஆகிய பாத்திரங்கள் கற்போரைக் கவர்கின்ற வகையில் திறம்படக் படைக்கப்பட்டு, அன்பு, பக்தி ஆகிய ஆழமான சமய உணர்வுகளைத் தூண்டுவதாக உள்ளன. அதனால், அதைக் கற்போர் இந்து சமயதத்தின் புனித நூலுக்குச் சமமாகவே அதனைப் போற்றினர். ஆனால் மகா பாரதமோ யஜூர் வேதத்தின் தொடர்ச்சி என்றும் ஐந்தாவது வேதம் என்றும், தர்ம சாஸ்திரம் என்றும் அழைக்கப்பட்டது. இருந்த போதிலும் கௌரவர்கள், பாண்டவர்கள் பற்றிய கதைக்கு சமய முக்கியத்துவம் அளிக்கப்படவில்லை. தத்து வார்த்த சிக்கல்களைப் பற்றிய மகாபாரதப் பகுதிக்கு— குறிப்பாக மேலே நாம் குறிப்பிட்ட ஸ்ரீகிருஷ்ணரின் அருளுரைப் பகுதிக்கு மட்டுமே முக்கியத்துவம் அளிக்கப் பட்டது.

வாழ்வியலின் ஓர் அங்கமாக மட்டுமின்றி, வாழ்வியல் முழுவதையும் ஆக்கிரமித்த இத்தகைய சமயச் சிந்தனைப் பின்னணியில் ஒரு காலகட்டத்தின் பண்பாட்டுக்கூறுகளை நாம் நோக்க வேண்டும். சமுதாய, அரசியல் அமைப்புகள், அறிவியல் துறைகள், நுண்கலைகள் வாழ்வியல் முறை, உணவு உடை அனைத்துமே சமயம் என்ற அச்சிலே வார்க்கப்பட்டன.

எதேச்சதிகார ஆட்சி நிலவிய போதிலும், நிர்வாகத்தைப் பொறுத்தவரையில் அரசனின் விருப்பமே சட்டமாக இருந் தாலும், நீதித்துறையைப் பொறுத்த விஷயங்களில் அரசன்

தர்ம சாஸ்திரங்களைப் பின்பற்ற வேண்டியிருந்தது. கற்றலிலும், கடவுட் பற்றிலும் பெயர்போன பிராமணர்கள், அரசர்களின் ஆலோசகர்களாக நியமனம் பெற்று, அரசாங்க விஷயங்களில் ஓரளவு ஆதிக்கம் செலுத்தினர். எனவே, சமயத்துக்கு ஓரளவு கீழ்ப்பட்டே அரசாங்கம் இருந்தது என்று நாம் கூறலாம். ஆனால் புத்த நெறி அரசாங்கத்தில், குன்றந்த பட்சம் அசோகரின் ஆட்சியலாவது, இந்த நிலைமை தலை கீழாக இருந்தது. புத்தர்களின் சமயத் தலைவரான அரசன் கருதப்பட்டான். இந்துக்களுக்குச் சமய உரிமையும் வழிபாட்டுச் சுதந்திரமும் இருந்தது. ஆனால், அறநெறி வாழ்வைப் பொறுத்த வரையில் இந்துக்கள், பௌத்தர்கள் ஆகிய இரு பிரிவின ருக்கும் அரசு கடுமையான கட்டுப்பாடுகளை விதித்திருந்தது. அதற்காக தர்ம மகாமாத்திரர்கள் என்ற சிறப்பு அலுவலர்கள் நியமிக்கப்பட்டிருந்தனர். இதைத் தவிர, பொதுவான அரசியலமைப்பு, இந்து ஆட்சியாளர்கள் காலத்தில் இருந்தது போலவே இருந்தது. அதன் சிறப்பம்சம், இன்று நாம் காண் கின்ற நவீன அரசமைப்பில் உள்ளது போலவே அதிகாரி களையும் நிர்வாக அமைப்பையும் கொண்டு அரசன் ஆட்சி புரிந்ததாகும்.

சமூக அமைப்பில், சாதிப்பாகுபாடுகள் மறையா விட்டாலும், அவை முக்கியத்துவம் இழந்தது புத்த சமயம் ஏற்படுத்திய மாறுதலாகும்.

புத்த சமயத்தின் சங்கம் எல்லா சாதிப்பிரிவினருக்கும் கதவுகளைத் திறந்து விட்டதால், வர்ணாசிரமத்தின் சமய அடித்தளம் வலுவிழந்தது. பொதுவான சமூக வாழ்வில், புத்த சமயத்தினரிடையேயும், ஜைன சமயத்தினரிடையேயும் சாதிப் பாகு பாட்டின் படி நிலைகள் நீடித்தாலும், அந்தப் பாகுபாட்டு முறை ஓரளவுக்கு மாறியது. க்ஷத்திரிய பிரிவைச் சேர்ந்த பிரபுக்களும், வைசிய பிரிவைச் சேர்ந்த வியாபாரிகளும் பிராமணர்களைவிட மேம்பட்டவர்களாகக் கருதப்பட்டனர்.

அசோகரின் ஆட்சிக் காலத்தில் தடைசெய்யப்பட்ட, விலங்குகளைப் பலியிடும் வழக்கத்தை பெரும்பான்மையான இந்து சமூகம் நிரந்தரமாக விட்டொழித்ததும் புத்த சமய இயக் கத்தின் மற்றொரு முக்கிய விளைவாகும். காளியை வழிபட்ட

ஒரு சிலர் மட்டுமே பலியிடும் வழக்கத்தைத் தொடர்ந்தனர். விலங்குகளைப் பலியிடுவதையும், புலால் உண்பதையும் முடிவுக்குக் கொண்டுவரவும், அகிம்சை நெறியைப் பரப்பவும் ஜைன சமயம் ஆற்றிய பங்கு, புத்த சமயம் ஆற்றியதற்குச் சற்றும் குறைந்ததன்று.

இந்தக் கால கட்டத்தில் உருப்பெற்ற சில அறிவியல் துறைகளின் மூலத் தோற்றம் சமயத்துறையில் இருந்தது. நாம் மேலே கண்டவாறு, தத்துவலியல் துறை சமயத்துறையுடன் நெருக்கமாகத் தொடர்புடையது. எழுத்து வரைவு இலக்கணம், உரைநடை போன்றவை வேதங்களைப் பயின்றபோது உருப் பெற்று வேத அறிவுத் தொகுதியின் அங்கங்களாகக் கருதப் பட்டன. வேத கால மொழி என்று பொதுவாக அறியப்பட்ட பழைய இந்தோ-ஆரிய மொழி வெகுவாக மாறுதலடைந்து பல கிளை மொழிகளாகப் பிரிந்தது. வடஇந்தியாவின் மத்தியப் பகுதிகளில் வழங்கிய அவற்றுள் ஒன்றான கிளைமொழி, அளவையியல் ரீதியாக வளர்ந்து சமஸ்கிருதம் என்றழைக் கப்பட்டது. இந்து சமயம், இந்துத் தத்துவம் ஆகியவற்றின் மொழியாக அது, இந்தியா முழுவதும் மேல் சாதிக்காரர்களால் பயிலப்பட்டது. சமயச் சடங்குகள் வேள்விகள் ஆகியவற்றுக் கான நேரத்தைத் தீர்மானிப்பதற்காக நட்சத்திரங்களின் இயக் கத்தைப் பற்றி ஆயும் ஜோதிடத்துறை பிராமணர்களின் விசேஷ மறை துறையானது.

அந்தக் காலகட்டத்தில் புத்த சமயம் கல்வித்துறை மீது பெரும் தாக்குறவை ஏற்படுத்தியது. புத்தருக்கு முன்னர் சமஸ் கிருதமே அறிவியல் மற்றும் சமயத்துறைகளின் மொழியாக இருந்தது. புனித நூல்கள் அனைத்தும் சமஸ்கிருத மொழியில் இருந்தமையால் பிராமணர்களையும், க்ஷத்திரியர்களையும் தவிர மற்றவர்களால் படிக்க முடியவில்லை. எனவே கல்வி மேல்சாதியினருடன் மட்டும் நின்றுவிட்டது. புத்தர் தமது செய்தியைப் பரப்ப, சமஸ்திருதத்திற்குப் பதிலாக மக்க ளிடையே வழங்கிய பொது மொழியைப் பயன்படுத்தினார். அந்தக் காலத்தில் புத்தரின் தாய் மண்ணில், இந்தோ-ஆரிய மொழியின் கிழக்கத்திய வட்டார வழக்கே பேசப்பட்டு வந்தது. அந்த வட்டார மொழியில் தான் புத்தர் தமது

போதனைகளை நிகழ்த்தினார். அந்த மொழி, அசோகராட்சிக் காலத்தில் புத்தர்களின் சமய மொழியாக மாறி, புத்த சமயத் துடன் சேர்ந்து இந்தியா முழுவதும் பரவியது. அதனால் தான், நாட்டின் பல பாகங்களில் அசோகர் நிறுவிய தூண்களின் கல்வெட்டுகளில் அம்மொழி பயன்படுத்தப்பட்டது. அறிவுத் துறைகளைப் பொறுத்தவரையில், சமய நூல்களைப் பயிலு வதுடன் பௌத்தர்களின் படிப்பு நின்றுவிட்டது. அந்தக் கால கட்டம் முழுவதும் கற்றல்துறை பிராமணர்களின் ஆளுகை யிலேயே இருந்தது. எனவே, மேலே நாம் குறிப்பிட்ட பல தத்துவ முறைமைகள், சமயச் சட்டங்கள், அரசியல் பொருளா தாரம், பெரும் இதிகாசக் காப்பியங்கள் போன்றவை அனைத்தும் பிராமணச் சிந்தனையாளர்களின் பணிகளே.

மறுபுறத்தில், பௌத்தர்களின் ஆதரவில் கலை செழித்தது. புத்தருக்கு முந்தைய காலத்தில் நுண்கலைகள் வளராத ஆரம்ப நிலையிலேயே இருந்தன. கட்டடக்கலை கூட எந்த முன்னேற் றத்தையும் காணவில்லை. ஒன்று முதல் நான்கு மாடிகள் வரை யுள்ள மரங்களாலான வீடுகள் நதிக்கரையிலும் கடற்கரை யிலும் உள்ள நகரங்களிலும், உயரமான இடங்களில் செங்கல் லாலான வீடுகளும் கட்டப்பட்டன. வீடுகளில் அதிக எண்ணிக்கையில் பலகணிகள் இருந்தன. கூரைகள் அமைக்க செங்கல்லும் வைக்கோலும் பயன்படுத்தப்பட்டன. ஒவ்வொரு வீட்டிலும் சதுரமான முற்றம் இருந்தது. முற்றத்தைச் சுற்றிலும் முன்புறம் தாழ்வாரங்களைக் கொண்ட அறைகள் இருந்தன. நகரங்கள் பெரும்பாலும் சதுரமாக அல்லது செவ்வகமாக அமைக்கப்பட்டன. பிரதான சாலை கிழக்கு மேற்காகவும், கிளைச் சாலைகள் வடக்குத் தெற்காகவும் இருந்தன. பல்வேறு தொழில்களைச் செய்யும் பிரிவுகளுக்கென தனித்தனி குடி யிருப்புப் பகுதிகள் அமைக்கப்பட்டன. ஆலயங்கள், நகரத்தின் வடக்குப் பகுதியில் அமைந்தன. ஆலயங்களில் மூங்கிலாலான தட்டியடைத்த பலிபீடம் ஒன்று இருந்தது. செங்கற்களால் வீடுகள் கட்டப்பட்ட நகரங்களில் கூட ஆலயங்கள் மூங்கி லாலேயே அமைக்கப்பட்டன. இதுவரை நாம் கண்டறிந்துள்ள மிகப் பழமையான ஆலயம், சித்தூருக்கு அருகே உள்ள விஷ்ணு ஆலயமாகும். அதே காலத்தைச் சேர்ந்த இன்னொரு

ஆலயம் பெஸ் நகரில் கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளது.

கட்டடங்களில் கற்களைப் பயன்படுத்தும் வழக்கம் அசோகரின் காலத்திற்குச் சற்று முன்பே துவங்கியது. ஆனால், அசோகர் தான் பெருமளவில் கற்களைப் பயன்படுத்திய கட்ட டங்களை அமைத்தார். அவற்றுள், அரண்மனைகள் காலச் சூறாவளியால் அழிந்தன. ஆயினும் சில ஸ்தூபிகளும், தூண் களும் விஹாரங்களும் (துறவுமடங்கள்) இன்னும் நல்ல நிலையில் உள்ளன. ஸ்தூபியின் மாதிரிகளை சாஞ்சியிலும் பர்ஹட்டிலும் காணலாம். அவற்றின் சுற்றுச் சுவர்களிலும், வாயில்களிலும் காணப்படும செதுக்கு வேலைகள் சமயச் சார்பினவாய் இல்லாமல், அந்தக் காலத்திலிருந்த பலதரப்பட்ட வாழ்வியல் முறைகளைக் காட்டுகின்ற வகையில் சமயச் சார்பற்று விளங்குகின்றன. ஒற்றைக் கல்லில் செதுக்கப்பட்ட, 40 முதல் 60 அடி வரை உயரங்கொண்ட அசோகர் தூண்களின் மேற்பகுதிகள் கண்ணாடி போல மெருகேற்றப்பட்டுள்ளன. அவற்றின் உச்சிப் பகுதியில் சதுரமான அடித்தளத்தில் எருது வடிவில் துருத்திய அமைப்பும், சில குறிப்பிட்ட வடிவங்கள், பொதுவாக சிம்ம வடிவமும் அமைக்கப்பட்டன. இத்தூண் களுள் பனாரசுக்கு அருகில் சாரநாத்தில் இருக்கின்ற வீறார்ந்த நான்கு சிம்மங்கள் தர்ம சக்கரத்தைத் தாங்கியிருக்கும் தூண் பிரசித்தி பெற்றதாகும். இந்தச் சிம்மங்களும் புனிதச் சக்கரமும் தான் இந்தியக் குடியரசின் ஆட்சி முத்திரையாக ஏற்கப் பட்டுள்ளன.

பௌத்தக் கலையின் மலர்களை அஜந்தாக் குகைகளிலும், அவற்றின் சுவரோவியங்களிலும் காணலாம். கி.மு. இரண் டாம் நூற்றாண்டில் இருந்து கி.பி. மூன்றாம் நூற்றாண்டு களுக்கு இடைப்பட்ட காலத்தில் உருவாக்கப்பட்ட இந்த ஓவியங்கள் பௌத்தக்கலையின் சிறப்பியல்புகளைப் பறை சாற்றுகின்றன. கலை நுட்பம், தொழில்நுட்பச் சிறப்பு ஆகிய கண்ணோட்டத்தில் பார்த்தால், பல நூற்றாண்டுகளாக வளர்ந் ததன் விளைவாக அத்தகைய உயர்நிலையை அஜந்தா ஓவி யங்கள் பெற்றிருந்தன என்பதையும் நாம் கவனிக்க வேண்டும். இதனை விளக்க வேண்டுமானால் அஜந்தா கலையை தென்ன கத்தின் திராவிடப் பண்பாட்டின் மூலமாக சிந்து சமவெளி

நாகரிகத்துடன் ஒப்பிட்டுக் காட்ட வேண்டும். ஏனெனில் வட இந்தியாவில் பௌத்தப்பண்பாடு தோன்றுவதற்கு முன்னோடியான வேதகாலப் பண்பாட்டில் குறிப்பிட்டுச் சொல்லும் படியாக எந்த ஓவியமும் இருந்ததாகத் தெரியவில்லை.

ஆரிய உருவங்களைப் போலவே, நாகர்கள் போன்ற ஆரியரல்லாத உருவங்களுக்கும் அந்தச் சுவரோவியங்கள் முக்கியத்துவம் அளித்தன என்ற உண்மைக்குச் சான்று பகருவதாக இந்த எடுகோள் அமையும். பௌத்தக்கலைகள் அனைத்திலும் எளிமையாகவும், கட்டுப்பாடுகள் கொண்டதாகவும் விரிவான அலங்காரத்தையும் ஆடம்பரத்தையும் தவிர்ப்பதாகவும், அளவுக்கதிகமான உணர்வைக் குறைப்பதாகவும் இந்த ஓவியங்கள் இருப்பது இவற்றின் இன்னொரு சிறப்பம்சமாகும். புத்தருடைய போதனைகளின் நேரடித்தாக்குறவால் இவை இவ்வாறமைந்தன எனலாம். அதே வேளையில், பௌத்தக்கலை ஆழ்ந்த ஆன்மீக உணர்வும் உள்நோக்கும் சேர்ந்து, பருப்பொருளான அழகிலும், அருளிலும் மகிழுறும் திறன் பெற்றதென, கவர்ச்சியான போதிசத்வ பாதாம்பனி காட்டுகிறது.

6. இரண்டாவது சங்கமம்: புராண இந்துப் பண்பாடு

(கி.பி. 200 - கி.பி. 700)

இதற்கு முன்பு சொல்லப்பட்ட கால கட்டத்தில், மரபு வழா இந்து சமயத்துக்குப் போட்டியாக இரண்டு புதிய சமய இயக்கங்கள் தோன்றி, நாட்டின் சில பகுதிகளில் சில காலம் பிரசித்தமாகி இருந்தன. ஆனால் கி.மு. இரண்டாம் நூற்றாண்டில் அவற்றின் தாக்குறைவு சரியத் தொடங்கியது. மறுபுறத்தில், எல்லாத் தரப்பு மக்களையும் ஈர்க்கின்ற வகையில் சமய நம்பிக்கைகளையும், பழக்க வழக்கங்களையும் புனரமைக்கும் நோக்கில், நாட்டு மக்களின் ஆன்மீகத் துடிப்பைக் கவனமாக ஆராய்ந்து கொண்டே, மெய்யறிவை நாடிய இந்து சமயச் சிந்தனையாளர்கள் புதிய அனுமானங்களில் பல முயற்சிகளை மேற்கொண்டனர். அதன் விளைவாக, புத்துயிர்ப்பும் ஆற்றலும் பெற்ற இந்து சமயம், மக்களிடமிருந்த தனது பிடியை மீளப் பெற்று, புதிய தேசியப் பண்பாட்டின் அடித்தளமாக மாறியது. கி.மு. 200 ஆம் ஆண்டு வாக்கில் வளரத் தொடங்கிய இந்தப் புதிய பண்பாடு, கி.பி. நான்காம் நூற்றாண்டில், குப்தப் பேரரசர்களின் ஆட்சிக் காலத்தில் உன்னத நிலையை எட்டியது.

மௌரியர்களுக்குப் பின்னர் வட இந்தியாவிலும் தென்னிந்தியாவிலும் பல பேரரசுகள் தோன்றினாலும், எதுவும் தேசியப் பேரரசு என்று சொல்லுமளவுக்குப் பெரியதாக இருக்கவில்லை. கடைசியாக, கி.பி. நான்காம் நூற்றாண்டின் துவக்கத்தில், மௌரியப் பேரரசைத் தோற்று

வித்தவர் பிறந்த மண்ணிலேயே இன்னொரு சந்திரகுப்தன் (கி.பி. 320 - கி.பி. 335) தோன்றி, பாடலிபுத்திரத்தை அந்தப் பேரரசின் தலைநகராக ஆக்கினான். அவனது மகன் சமுத்திர குப்தன், பேரன் இரண்டாவது சந்திரகுப்தன் ஆகியோரது ஆட்சிக்காலத்தில், தென்னகத்தின் ஒரு சிறு பகுதியைத்தவிர இந்தியா முழுமையும் அவர்களது அதிகாரத்தின் கீழிருந்தது. குப்தர்களின் ஆட்சிக்காலத்தில் நிலவிய அரசியல் ஒருமை, புதிய இந்துப் பண்பாட்டை தேசியப் பண்பாடாக உயர்த்தி, பண்பாட்டு ஒருமையை எட்ட ஏற்றதொரு சூழ்நிலையை உருவாக்கியது. இந்தப் புதிய பண்பாட்டைப் பற்றி இனிவரும் பக்கங்களில் சுருக்கமாகச் சொல்ல முயலுவோம்.

பண்டைய இந்திய மக்களிடையே வழங்கிவந்த சிவனும் விஷ்ணுவும் வேத கால இந்து சமயத்தில் சேர்க்கப்பட்டன. வேத காலத் தெய்வங்களில் சிவன், ஆரியர்களின் ருத்ர னாகவும், விஷ்ணு சூரியனாகவும் மாறினார்கள். ஆனால், வேதகால இந்துப் பண்பாட்டில், இந்தக் கடவுளர் பற்றிய நம்பிக்கைக்குச் சிறிய இடம்தான் தரப்பட்டதே ஒழிய, அது முற்றிலுமாக ஏற்றுக்கொள்ளப்படவில்லை, புதிய இந்து சமயத்தத்துவம், இந்தப் பழைய நம்பிக்கையின் முக்கியத் துவத்தை முழுமையாக அறிந்து, ஒருமைக் கோட்பாடில் அதை உள்ளடக்கி, தனது சமய நம்பிக்கையின் இன்றியமையாத அங்கமாக ஆக்கிவிட்டது.

இயற்கையின் பலசக்திகளையும், ஆற்றலும் ஆசைகளும் கொண்ட வாழும் தெய்வங்களாகவும், தேவதைகளாகவும் போற்றுகின்ற நிலையிலேயே பண்டைய இந்திய மக்களின் சமய நம்பிக்கைகள் இருந்தன. அந்தச் சக்திகளை மனித உருவில் கண்ட அவர்கள், அவற்றுக்கு உருவங்கொடுத்து வழிபட்டனர். அம்மக்களின் கட்டுப்பாடற்ற, கற்பனை யாற்றலால், அண்டத்தின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும் மற்றும் பல்வேறு இயற்கைக் கூறுகளுடனான தொடர்புகளும் கடவுளைப் பற்றிய புராணங்களாக உருவெடுத்தன. நாட்டின் சில பகுதிகளில் ஆக்கும் கடவுளான சிவனுக்கும், சிவனின் துணையான பார்வதிக்கும் பெருமளவில் வழிபாடுகள் நடந்தன. பல்லாயிரக்கணக்கான ஆண்டுகளுக்கு முன்னர்

சிந்து சமவெளியில் காணப்பட்ட தாய்த் தெய்வ வழிபாடே பார்வதி வழிபாடாக மாறியிருக்க வேண்டும். பிற பகுதிகளில் காக்கும் கடவுளான விஷ்ணுவும், விஷ்ணுவின் துணையான லக்ஷ்மியும் வழிபாட்டுக்கு உரியவர்களாக போற்றப்பட்டனர். வாழ்வு-சாவு இரண்டிலும் இனப்பெருக்கமே மூலமாகக் கருதப்பட்டதால் சிவனுக்கு இரட்டைத்திறன் இருப்பதாகக் கருதப்பட்டது. ஒரு புறத்தில் சிவன் அண்டத்தை ஆளு பவனாகவும், மறுபுறத்தில் அதனை அழிப்பவனாகவும் கருதப்பட்டான். அது போலவே சிவனின் துணை, ஒரு புறத்தில் ஆருள்பாலிக்கும் அன்னையாக உமா என்றும் பார்வதி என்றும் போற்றப்பட்டதுடன், மறுபுறத்தில் ரத்தப் பலியைத் தவிர வேறு எதனாலும் திருப்திப்படுத்த முடியாத கொடிய சக்தியாக காளி என்ற பெயரிலும் போற்றப்பட்டாள். ஆனால் விஷ்ணுவுக்கு ஒரே அம்சம்தான் உண்டு. மனிதர்கள் பால் இரக்கம் கொண்டு அவர்களுக்கு நலன் விளைவிக்கின்ற காக்கும் கடவுளாக விஷ்ணு கருதப்பட்டான். விஷ்ணுவின் மனைவியான லக்ஷ்மி செல்வத்திற்கும் செழுமைக்கும் உரிய கடவுளாகப் போற்றப்பட்டாள்.

பல எண்ணிக்கையில் தெய்வங்கள் இருந்ததென்றாலும், ஒரே தெய்வம் பல அடையாளங்களுடன் அவதாரங்களாகத் தோன்றும் என்ற கருத்துடன் அது ஒத்துப்போகிறது. சமயக் கொள்கை கீழ்க்கண்டவாறு உரைக்கப்படுகிறது. இந்த அண்டத்தில் வாழ்கின்ற ஒரே ஆன்மா பிரஹ்மா ஆகும். அதனை நாம், படைப்போனாகிய பிரமன் ஆகவும், காப் போனாகிய விஷ்ணு ஆகவும், அழிப்போனாகிய சிவன் ஆகவும் உணரலாம். இந்த மூன்று கடவுள்களும், இன்னுமுள்ள ஏனைய கடவுள்களும் அவற்றின் வடிவங்களும் ஒரே கடவுளின் பல்வேறு வடிவங்கள், குணங்கள் ஆகும். அவற்றை வழிபடுவது என்றால், பிரஹ்மானை வழிபடுவது என்றே பொருள். மனிதர்கள் முக்தியடைய உதவுவதற்காக விஷ்ணு மீண்டும் மீண்டும் இவ்வுலகிற்கு வருகிறான்

கடவுள் ஏற்கின்ற மனித உருவம் கடவுளின் அவதாரம் எனப்படுகிறது. ஏற்கனவே விஷ்ணு ஒன்பது அவதாரங்களை எடுத்துள்ளான். அவற்றுள் முக்கியமானவை கிருஷ்ணா வதாரம், ராமாவதாரம், புத்தாவதாரம் ஆகியவையாகும்.

எல்லாப்பிரிவையும் வகுப்பையும் சேர்ந்த மக்களின் விருப்பங்களை நிறைவு செய்கின்றவாறு கடவுள்பற்றிய நம்பிக்கைகளைப் புனரமைத்து, உலகத்தோற்றம், கடவுளர் வாழ்வு, அரசாட்சி ஆகியன பற்றி மக்களிடையே நிலவி வந்த கதைகள் யாவும் புராணங்களாகத் தொகுக்கப்பட்டன. பெரும் பாலான புராணங்கள் விஷ்ணுவின் பெயராலும், சில பிரமன் அல்லது சிவன் பெயராலும் வழங்கப்பட்டன. ஆதிகாலம் தொட்டே இந்துக்கள் இத்தகைய தொகுப்புகளைப் பற்றி அறிந் திருந்தனர். அதர்வ வேதத்தில் சொல்லப்பட்டுள்ள இதிகாச புராணத்தைச் சிலர் வேத இலக்கியத்தின் ஒரு பகுதியாக போற்றுகின்றனர். ஆனால், பெரும்பாலான புராணங்கள் நாம் இப்போது காண்கின்ற வடிவத்திலேயே கி.பி. ஐந்தாம் நூற்றாண்டில் தொகுக்கப்பட்டன. அடுத்து வந்த நூற்றாண் டுகளில் புதிய இந்து சமயம் அவற்றைப் புனித நூல்களாக உயர்த்தியது. சாதாரண மக்களிடையே வேதங்களைக் காட்டிலும் புராணங்களே பிரசித்திப் பெற்றிருந்தன. எனவே, பண்டைய இந்து சமயத்திலிருந்து புதிய இந்து சமயத்தை வேறுபடுத்திக்காட்ட, இதனை புராண இந்து சமயம் எனவும், இதன் வழித்தோன்றிய பண்பாட்டை புராணப் பண்பாடு எனவும் கூறலாம்.

நாம் முன்னரே சொன்னவாறு, ஆவியுலகக் கோட்பாடு, உருவவழிபாடு ஆகியவை தொடங்கி ஒருமையுணர்வு வரை இந்தியாவில் வழங்கியிருந்த எல்லாவகையான நம்பிக்கை களுக்கும் இடமளிக்கின்ற வகையில் புராண இந்துசமயம் பரந்த கண்ணோட்டத்தைக் கொண்டிருந்தது. ஆனால், சமூக, தார்மீக வாழ்வுடன் நேரடியாகத் தொடர்வுடைய கர்மா, புனா ஜன்மம், நான்கு வாழ்வியல் நிலைகள், வர்ணாசிரமம் போன்றவை வேதகால இந்து சமயத்திலிருந்து பெறப் பட்டவை.

இவ்விரண்டுக்கும் பொதுவானதாய் இருந்த இன்னொரு விஷயம் வேதங்களையும், ஆரண்யகாக்களையும், தர்ம சாஸ்திர விதிகளையும் வியாக்யானம் செய்ததாகும். ஒரு இந்து வின் பிறப்புமுதல் இறப்பு வரை ஆற்ற வேண்டிய விரிவான சடங்குகள் பற்றியும், அவை பிராமணர்களின் சிறப்

புரிமையாக இருந்தது பற்றியும் அவற்றிடையே உடன்பாடு இருந்தது. எனவே மக்களின் சமய, அரசியல் வாழ்வை பிராமணர்கள் தமது கட்டுக்குள் வைத்திருந்தனர்.

புராண இந்து சமயம் தோன்றிய காலச் சூழலைப் பற்றியும், இந்திய மக்களின் மனப்போக்கைப் பற்றியும் அதை நிறுவியர்களுக்குத் தெளிவான சிந்தனை இருந்ததால், அந்தக் காலத்தில் நிலவிய சமயப் போக்குகளுக்கு இடமளிக்கின்ற வகையில் மிகவும் நெகிழ்ச்சிப் போக்குடையதாக இந்து சமயத்தை உருவாக்கினர். அவ்வாறே அந்த அடித்தளத்தில் உருவான பண்பாடும் பரந்த நோக்கம் கொண்டிருந்தது. இருந்தபோதிலும், சாதிப்பாகுபாடுகள் வேரூன்றின. அதற்குக் காரணம், புராண சமயமும் பண்பாடும் நெகிழ்ச்சிப் போக்குடையதாக இருந்ததும், உண்மையான பிணைப்பாற்றல் பிராமணர்களால் வழங்கப்பட்டதும் ஆகும். பிராமணர்களின் ஆதிக்கமும் தாக்குறவும் சாதியமைப்பையேச் சார்ந்திருந்தன. சமயத்திலும் சமூக வாழ்விலும் ஆதிக்கம் செலுத்திய பிராமணர்களுக்கு அரசாங்கத்திலும், நிர்வாகத்திலும் ஆதிக்கம் இல்லை. புரோகிதர்களாக அவர்களுடைய முகாமை யான கடமை, சமயச்சடங்கு நிகழ்ச்சிகளுக்குத் தலைமை வகிப்பதேயாகும். இந்து சமயத்துக்கு ஆதரவளிப்பதான சமய ராஜ்யமாக இந்து ராஜ்யம் இருந்தபோதிலும், அங்கே புரோகிதச் சாதியினரின் தலையீடு இல்லாமல் சமயச்சார்பற்ற போக்கே தலைதூக்கியிருந்தது. தர்ம சாஸ்திரங்கள் குடிமைச் சட்டங்களாகவும் சமூகச் சட்டங்களாகவும் இருந்தபோதிலும், மனுவின் காலத்தில் இருந்தே காரணகாரிய ஆய்வும், சமுதாய வழக்கமும் சட்டவிதி ஆதாரங்களாகக் கருதப்பட்டன. எனவே, சமயச் சார்பற்ற சட்டங்களை இயற்றும் உரிமை அரசுக்கு இருந்தது. நாடு முழுவதும் இந்து சமயம் பரப்ப விழைந்த பொதுவான பண்பாட்டு, சமூக, வாழ்வுடன், பல்வேறான வட்டார பண்பாடுகளும் சமுதாய அமைப்புகளும், மேலாதிக்க இந்து பண்பாட்டுக்கு ஈடாக சட்டப்பூர்வ அந்தஸ்து பெற வேண்டுமென்ற கோட்பாடையே அரசும் பின்பற்றியது.

சாதிகளுக்கு இடையேயான கலப்புத் திருமணங்கள் மூலம்

பலபுதிய கலப்புத் துணை சாதிகள் உருவாயின. முதலில் இருந்த நான்கு பெரும் சாதிகள் கூட பல சிறு சிறு சாதிகளாகப் பிரிந்தன. குறிப்பாக வைசிய சாதி, தொழில் அடிப்படையில் வைத்யர், காயஸ்தர் எனப் பல துணைச் சாதிகளாகப் பிரிந்தது.

சமூகத்தில் மகளிருக்கு உயர்ந்த அந்தஸ்து இருந்தாலும், அவர்களுக்கு என்று விதிக்கப்பட்ட கடமைகளைத் தாண்டிச் செல்ல அவர்கள் அனுமதிக்கப்படவில்லை.

பல்வேறு பண்பாடுகளைப் பற்றிச் சுருக்கமாக ஆராய்ந் தால், புராண இந்து சமயம் உருவாக்கிய பொதுவான சூழ் நிலைகள் புலனாகின்றன. ஆயினும் நாட்டின் சில பகுதிகளில், குறிப்பாக தென்னிந்தியாவில், புராண இந்து சமயத்தின் நெறி களை ஏற்றபின்னும் தமக்குரிய பண்பாட்டு நெறிகளையே பின்பற்றிய பல பெருங்குழுக்கள் இருந்ததையும் நாம் நினைவில் இருத்த வேண்டும். அக்குழுக்கள் தனித்த மொழி யுடன், தனியான வாழ்க்கைப்போக்கு, தனி பழக்க வழக் கங்கள், தனிச்சட்டங்கள் போன்றவற்றைப் பின்பற்றின. இந்து சமயத்தின் தந்தைவழித் தலைமைக்கு மாறாக, தென்னகத்தில் சில திராவிட இனக்குழுக்கள் தாய்வழித் தலைமை முறையைப் பின்பற்றிய நிலையும் இருந்தது.

புராண இந்து சமய காலத்தில், சமுதாயத்தில் சமயம் ஆதிக்கம் செலுத்தினாலும், வாழ்வின் பல்வேறு துறை களிடையே பாகுபாடு செய்யும் போக்கு வளர்ந்திருந்தது. அறிவியல், இலக்கியம், நுண்கலைகள் போன்றவை குறுகிய சமய வட்டத்தைக் கடந்து வாழ்வியல் துறைகளைப் பற்றி ஆயும் சுதந்தரத்தைப் பெற்றன. குப்தர் ஆட்சியின் ஆதரவினால் உலகின் பிறமொழி பண்டைய இலக்கியங்களுடன் ஒப்பிட்டுச் சொல்லும் தரமுடைய சமயச்சார்பற்ற இலக்கியங்கள் அக் காலத்தில் தோன்றின.

புத்தகங்களை அதிக அளவில் பயன்படுத்தியமையால் அறிவியல், இலக்கியம் ஆகியவற்றின் வளர்ச்சி முடுக்கி விடப்பட்டது. காரோஷ்டி மற்றும் பிராமி எழுத்துக்களைக் கொண்டு எழுதும் வழக்கம் பல நூற்றாண்டுகளாக இந்தி

யாவில் இருந்தது. வட இந்தியாவில் சில மரங்களின் பட்டைகளும், தென்னிந்தியாவில் பனையோலைகளும் எழுது வதற்குப் பயன்படுத்தப்பட்டன.

சமய மொழியாகவும், அறிவியல், இலக்கிய மொழி யாகவும் சமஸ்கிருதம் தனது அந்தஸ்தை மீண்டும் பெற்றது. உயர் கல்விக் காக நாலந்தா, மற்றுமுள்ள இடங்களில் பல் கலைக் கழகங்கள் இருந்தன. அங்கே மாணவர்களுக்கு சமயக் கல்வியும், சமயம் சாராத கல்வியும் அரசின் செலவில் போதிக்கப்பட்டன. சமயம் சாராத கல்வித்துறையில் மருத் துவம், கணிதம், வானியல் ஆகியவை அந்தக்காலத்தில் முக்கிய மானவையாய் கருதப்பட்டன. மருந்துகளைப் பற்றிப் பயிலும் போதே அறுவை சிகிக்சை பற்றியும் மாணவர்கள் கற்றனர். அறுவை சிகிச்சைக்குச் சூரிக்கத்திகளைப் பயன்படுத்தியும், காயங்களைச் சுத்தப்படுத்தி குணமாக்க புண்ணாற்றும் மருந்து களைப் பயன்படுத்தவும் அவர்களுக்குக் கற்றுத் தரப்பட்டது. அந்தக் காலத்திய கணிதவியலாளர்களுக்குப் பிதாகோரஸ் தேற்றம் அத்துப்படியாகி இருந்ததுடன், πன் மதிப்பைக் காணவும், சமன்பாடுகளைக் கொண்ட கணக்குகளைத் தீர்க் கவும் அறிந்திருந்தனர். நட்சத்திரங்களும் கோள்களும் கோள் வடிவின எனவும், அவை ஒளியை உமிழ்கின்றன எனவும், வானியலாளர்கள் கண்டுபிடித்தனர். பூமிக்கோளம் தனது அச்சில் நாளொன்றுக்கு ஒருமுறை சுழல்கிறது என்றறிந்திருந்த அவர்கள், பூமியின் ஆரத்தையும் கணக்கிட்டனர்.

அந்தக் காலத்தின் பேரறிஞர்கள் அறிவியல் வரலாற்றில் இந்தியாவில் மட்டுமின்றி உலகநாடுகளிடையேயும் மிக உயர்நத இடத்தைப் பெற்றனர். கணிதவியல் மற்றும் வானியல் துறைகளில் ஆரியபட்டர், வராகமிஹிரர், பிரமகுப்தர் ஆகி யோரின் ஆய்வுகளும், மருத்துவத்துறையில் சரகர், சுஸ்ருதர் ஆகியோரின் ஆய்வுகளும் பிறநாடுகளின் அறிவியலாளர் களுக்குப் பல நூற்றாண்டுகளாக வழிகாட்டிகளாக இருந்த துடன், அராபியர்களிடையேயும் பிற இஸ்லாமிய நாடுகளிடை யேயும் விஞ்ஞானச் சிந்தனையில் நேரடித் தாக்குறவையும், ஐரோப்பிய நாடுகளிடையே மறைமுகமான தாக்குறவையும் ஏற்படுத்தின.

அந்தக் காலகட்டத்தில் குறிப்பிடத்தக்கவகையில் முன்னேறியிருந்த இலக்கியத்துறை நாடகமாகும். அரசவை நாடகங்கள் அல்லது சமயச் சார்பற்ற நாடகங்களில் புகழ் பெற்று விளங்கிய முதலாவது நாடகவியலாளர் பாஷா ஆவார். காளிதாசருக்கு முன்னோடியான அவர் கி.மு. நான்கு அல்லது ஐந்தாம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்தார். இந்திய நாடகாசிரியர், கவிஞர்களிடையே சக்கரவர்த்தியாக ஒருமனதாக ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டவர் காளிதாசர். அவருடைய பிறப்பிடம் பற்றிய கருத்து வேறுபாடு இருந்தாலும், அவர் தனது வாழ்வின் பெரும்பகுதியை குப்த மன்னர்களின் அரசவையிலேயே கழித்தார் என்பதை அனைவரும் ஒப்புகின்றனர். அவருடைய நாடகங்களில் சிறப்பாகப் போற்றப்படுவதும், நன்கு அறியப் பட்டதுமான சாகுந்தலம், புராணகாலத்தின் தொன்மையும் காதலுணர்வும் பிரதிபலிக்கிற கலவையாகக் கருதப்படுகிறது. இந்தக் காலத்தின் கவிதையும் நாடகமும் பண்டைய இராமாயண, மகாபாரதச் செய்யுள்களின் நடப்பியலையும், எளிமையையும் தக்க வைத்துக்கொண்டிருந்தாலும், இந்தக் காலத்தின் கற்பனைத்திறனும், உடலின்ப விழைவும் வீர காவியங்களாக விளைந்தன. ஏழாம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் தோன்றிய புகழ்பெற்ற இன்னொரு நாடகாசிரியரான பவ பூத்தியை காளிதாசருக்குச் சமமாக இலக்கிய விமர்சகர்கள் போற்றுகின்றனர். மாலதிமாதவம், மகாவீர் சரிதம், உத்தரராமசரிதம் ஆகிய அவருடைய மூன்று நாடகங்களும் ஸமஸ்கிருத இலக்கியப் பொற்காலத்தின் அரும்பெரும் படைப்புகளாகக் கருதப்படுகின்றன.

இந்தக் காலகட்டத்தில், நாடகத்துறயில் இருந்தது போலவே காவியச் செய்யுளிலும் இந்தியமனம் முழுமை நிலையின் உச்சியை எட்டியது. அந்தப் பெருமையும் காளி தாசருக்கே செல்லும். அவருடைய இருபெரும் காவியங்களான ரகுவம்சம், குமாரசம்பவம் ஆகியவையும், குறுங்காப்பியமான மேகதூதமும் உலக இலக்கியங்களில் அரும்பெரும் படைப்பு களாகக் கருதப்படுகின்றன. பாரவி கிட்டத்தட்ட காளிதாசரின் சம காலத்தவர். கிராதார்ஜுனியம் என்ற அவருடைய ஒரே ஒரு காவியம் மட்டுமே நமக்குக் கிட்டியுள்ளது. சமஸ்கிருத

மொழியில் ஆற்றல்மிக்க கவிதை என அது போற்றப்படுகிறது. ஏழாம் நூற்றாண்டில் பரவி தமது துறையில் ஒப்பாரும் மிக்காரும் இன்றித் திகழ்ந்தார். ஆழ்ந்த உள்ளடக்கமும், கலைநுணுக்கமும் கொண்ட 'சதகங்கள்' என்ற புகழ்பெற்ற பாமணிகளையும் அவர் இயற்றியுள்ளார்.

7. புதிய காற்றுகளும் புதிய அலைகளும்
(தென்னகத்தில் இஸ்லாம், அத்வைதம், பக்தி, ராஜ்புத்ர பண்பாடுகள்)
(கி.பி. 700 - கி.பி. 1000)

ஹர்ஷருக்கு பின் 300 ஆண்டுகாலம், அரசியல் ஒருங்கிணைப்பு குலைந்துபோய் அறிவாற்றல் தேக்கமடைந்திருந்தது. நாடு, எண்ணற்ற சின்னஞ்சிறு ராஜ்யங்களாகப் பிரிந்து, அம்மக்களின் கண்ணோட்டமும் அவர்களுடைய கிறிய வட்டத்திற்குள் சுருங்கிப் போனதுடன், தேசிய ஒருமை என்ற உணர்வு முற்றிலுமாக மறைந்து போனது. சமய வாழ்வும் அறிவாற்றல் துறையும் கட்டுப்பாடான சட்டதிட்டங்களாலும், எதேச்சாதிகாரப் போக்காலும் மேலாதிக்கம் செய்யப்பட்டன. புராண இந்து சமயத்தின் சிவனையும் விஷ்ணுவையும் வழிபட்ட இரு பிரிவுகளும் இரு தனித்தனி சமயங்களாக உருப்பெற்றன. சமய விழிப்புணர்வு பெருமளவில் இருந் தாலும், அது ஆழமாகவோ, புத்துயிர்ப்பாகவோ இருக்க வில்லை. புராணங்களின் பிற்சேர்க்கையாக அல்லது பழைய ஸ்மிருதிகளின் பிரதிகளாக மட்டுமே சமயப் படைப்புகள் நின்றுவிட்டன. கடந்த காலச் சிந்தனையாளர்களைக் கண் மூடித்தனமாகப் பின்பற்றியதால் சமயக் கருத்துகள் பாழ் பட்டன. கடுமையான இலக்கணங்களையும் சொல்லாட்சி களையும் தீவிரமாகப் பின்பற்றியதால் புதிய படைப்புகள் பொருள் புரியாமல் போயின. நாடகம், கவிதை உள்ளிட்ட பிற இலக்கியப் படைப்புகளுக்கும் இதே கதி ஏற்பட்டது. அவற்றின் சாரங்கள் அனைத்தும் கடுமையான வழியில் பிழியப்பட்டன.

புத்தாக்க இலக்கியப் படைப்புகளைக் காட்டிலும், எழுதும் கலை பற்றியும், செய்யுள் இலக்கணம் பற்றியுமே பெருமளவு நூல்கள் எழுதப்பட்டன. பழைய படைப்புகளைப் பற்றிய வியாக்யானங்கள் பெரும் எண்ணிக்கையில் எழுதப்பட்டாலும் அவையனைத்தும் திறனாய்வாளனுக்கு விதிக்கப்பட்ட கடுமை யான சட்ட திட்டங்களுக்குட்பட்டே எழுதப்பட்டன.

சாஹர்களும், ஹூனர்களும், குர்ஜரர்களும் இந்தி யாவின்மீது படையெடுத்து குப்தப்பேரரசுக்கு முடிவு கட்டியதில் இருந்தே இந்தத் தளர்ச்சிப் போக்குத் தொடங்கி விட்டது. மிகுந்த ஆற்றலுடன் படையெடுத்துவந்த இந்தப் போராளிக் குழுக்கள் பதினொன்றாம் நூற்றாண்டின் இறுதிவாக்கில், இந்தியா முழுவதும் பரவி, முன்பிருந்த பழைய பேரரசுகளின் சிதைவின் மீதே தமது புதிய சின்னஞ்சிறு ராஜ்யங்களைப் பெருமளவில் உருவாக்கின. ஆனால், இந்த நாடோடிக் குழுக்கள் இந்தியாவிற்கு வந்த சில காலத்திற் குள்ளேயே, இங்கிருந்த மேம்பட்ட பண்பாட்டு வாழ்வைக் கண்டு மெல்ல மெல்ல இந்துப் பண்பாட்டையும் இந்து சமயத்தையும் ஏற்றுக் கொண்டுவிட்டன. இந்து சமுதாயத்தில் உயர்நிலையை அடைவதற்காக, அவர்கள் தங்களை க்ஷத்திரி யர்களின் வழிவந்தவர்கள் என்று கூறி, தம்மை ராஜ்புத்ரர்கள் என்றழைத்துக் கொண்டனர்.

ஊக்கம் குறைந்திருந்த இந்து சமுதாயத்தில் புதிய குருதி யோட்டத்தை ஏற்படுத்தி, தேக்கமுற்றிருந்த அதன் அறிவார்ந்த பண்பாட்டு வாழ்வில் புதிய இயக்கத்தை ராஜ்புத்ரர்கள் ஊட்டினர். ராஜ்புத்ரரிகளின் அரசவை கலை, இலக்கியம், கவிதை, நாடகம் போன்றவற்றின் மையமாக ஆனது. இரண்டாம் விக்ரமாதித்தன் என்றழைக்கப்பட்ட மால்வாவின் போஜராஜன் (கி.பி. 1018 - 1055) கலைக்கும், கல்விக்கும் ஆதர வளித்து குப்தப் பேரரசர்களின் ஆட்சிக் கால நினைவுகளை மீண்டும் உருவாக்கினான். போஜராஜனுக்கு முன்னர், கன் னோஜியின் ராஜா மஹிந்திரபால், புகழ்பெற்ற நாடகா சிரியரான ஷெக்காரின் புரவலனாக இருந்தான். அந்தக் காலகட்டத்தின் இறுதியில், கீத கோவிந்தத்தை இயற்றிய ஜெயதேவருக்கு ஆதரவளித்த, வங்காளத்தின் ராஜா லக்ஷ்மண் சென், இலக்கியப் புலவனாக இருந்தான்.

இந்தக் கல்வி, இலக்கிய மறுமலர்ச்சியானது, பதி னோராம் நூற்றாண்டில் காஷ்மீரை எட்டியது. அங்கே, பழைய தென்னிந்திய கதைத் தொகுப்பு ஒன்றை 'கதாசரித் சாகரம்' என்ற தலைப்பில் சோமதேவர் சமஸ்கிருதத்தில் மொழி பெயர்த்தார். தலைசிறந்த இலக்கியப் படைப்பாகவும் வரலாற்று நூலாகவும் கருதப்படும், ராஜதரங்கிணி என்ற காஷ்மீரின் வரலாற்றுக் கவிதை நூலை கல்ஹணர் இயற்றினார். பின்னர் சமஸ்கிருதம் மக்கள் மனதிலிருந்த கட்டுப்பாட்டை இழந்ததால், வட்டார மொழிகளின் பால் கவனம் ஈர்க்கப்பட்டு, அவற்றுக்கு ராஜ்புத்ரரர்களின் அரச வையில் ஊக்கம் கிடைத்தது. அவ்வாறாக, பிருதிவி ராஜ ரஸோ என்ற தின்கல் இந்தி மொழியின் முதலாவது கவிதை நூல், அஜ்மீர் அரசன் சௌஹான் ஆணையின் பேரில் எழுதப்பட்டது. அந்த அரசனின் அரசவைக் கவிஞனாக இருந்த சந்திரபர்தாய் என்ற கவிஞனால் அந்நூல் எழுதப் பட்டிருக்கலாம் என்று பொதுவாக நம்பப்பட்டாலும், அறி ஞர்கள் சிலர் அந்நூல், பல பாணர்கள் இயற்றிய கவிதைகளின் தொகுப்பு என்கின்றனர். ராஜ்புத்ரர்களின் ஆட்சியில் கட்டடக் கலையும் வெகுவாக முன்னேறியது. சித்தூர், ரன்தம்போர், மாண்டு, குவாலியர் ஆகிய இடங்களில் உள்ள கோட்டை களும், கஜுராஹோ (புன்தேல்கண்ட்), புவனேஸ்வர் ஆலயங் களும் ராஜ்புத்ரர்களின் கட்டடக் கலைப் பெருமைக்குக் கட்டியம் கூறுகின்றன. ஆனால் ராஜ்புத்ரர்களின் காலத்தில், வீரமரபுகளைப் போற்றிய போராட்டப் பண்பாடே வளர்ந் திருந்தது. தனிநபர் நோக்கிலிருந்து பார்த்தால், அது காதலுணர்வும் வீரமும், கவிதையிலக்கியமும் செழித்த காலமாகத் தோன்றும்; ஆனால் தேசிய ஒருமை என்ற கண்ணோட்டத்தில் பார்த்தால் சோர்வூட்டுகின்ற காட்சியே கிடைக்கும். தமது குடிமரபு வெறியுணர்வால் ஆட்டிப் படைக்கப்பட்ட ராஜ்புத்ரர்கள் தமது வகுப்பாரிடையே ஒற்றுமை வேண்டும் என்ற உணர்வைப் பெற்றிராத சூழலில், தேசிய ஒருமை எண்ணம் பற்றி எதுவுமே சொல்ல வேண்டு வதில்லை. அத்தகைய மனப்போக்கே சமுதாயம் முழுவதும் நிலவியது. நான்கு வருணங்களும் பல துணைச்சாதிகளாகப்

பிரிந்ததுடன், ஒவ்வொரு சாதியும் மற்ற அனைவரும் தனக்கு அடிபணிந்து விசுவாசமாக இருக்கவேண்டுமென விரும்பியது. ஒன்றுபட்ட தேசிய உணர்வு என்ற கருத்து முற்றிலுமாக மறைந்து போனது.

இந்தக் காலகட்டத்தில், மட்டுமீறிய நாகரிகத்தின் தீய விளைவுகளாலும் வெளிநாட்டுப் படையெடுப்புகளின் மோசமான விளைவுகளாலும், தென்னிந்தியா பாதிக்கப் படாமல் இருந்தது. எனவே, வட இந்தியாவைப் போல் அரசியல் சிதைவுக்கு ஆட்படவில்லை. அந்த மூன்று நூற்றாண்டு முழுவதும், கேரள ராஜ்யமும் பாண்டிய ராஜ்யமும் சேர்ந்த பரந்துபட்ட தீபகற்பப்பகுதியில் அரசியல் நிலை ஸ்திரமாகவே இருந்தது. அந்தக் காலகட்டத்தின் இறுதியில் அங்கே ஒரு மாற்றம் ஏற்பட்டது. அந்த மாற்றமும் நன்மையாகவே முடிந்தது. ஏனெனில், அது தென்னிந்தியாவை ஒரே அரசியல் அலகாக ஆக்கியது. கி.பி. 1005ல், சோழ மன்னன் இராஜராஜன், தீபகற்பத் தென்னிந்தியா முழுவதையும் தன் ஆட்சிப்பிடிக்குள் கொண்டு வந்தான். அவனது கடற்படை இலங்கையையும் வென்றது. அவனுடைய மைந்தன் இராஜேந்திர சோழன், தனது ஆட்சியதிகாரத்தை மேலும் அதிகரித்து, வங்கக்கடலில் இருந்த நிலப்பரப்புகளையும் தனது ஆட்சிப்பிடிக்குள் சேர்த்துக் கொண்டான்.

வடக்கில் இருந்ததுபோன்ற தேக்கநிலை இல்லாமல், தென்னகத்தில் அனுகூலமான நிலைகள் இருந்ததால் இங்கிருந்த மக்களின் அறிவார்ந்த வாழ்வு மேம்பட்டது. இந்தக் காலத்தில் இங்கே சமயத்துறையின் இயக்கங்களும் நடவடிக்கைகளும் குறிப்பிட்டுச் சொல்லும்படி மேம்பட்டன. கி.பி. ஏழாம் நூற்றாண்டில், சைவ, வைணவத் துறவியர்கள், தமது சமயப்பற்றுதலின் ஆர்வத்தால் புராண போதனைகளை தமிழ்ச் செய்யுள்களாக இயற்றி, அன்பையும் பக்தியையும் பரப்பினர். அதுவே பக்தி இயக்கம் என்றழைக்கப்பட்டது. அந்த ஆன்மீகக் கவிஞர்களில் சிவனைப் போற்றியவர்கள், நாயன்மார்கள் என்றும், விஷ்ணுவைப் போற்றியவர்கள் ஆழ்வார்கள் என்றும் அழைக்கப்பட்டனர். தென்னகத்தில் வாழ்ந்த சாதாரணமக்களிடையே இந்து சமயத்தை ஒரு வாழும்

அனுபவமாக ஆக்குவதில் ஆழ்வார்கள் முக்கியப்பங்காற்றினர். அவர்களுடைய கருத்துகள் பெரும்பாலும் விஷ்ணுபுராணம், பகவத்கீதை, மற்றும் ஏனைய புனித இந்து சமய இலக்கிய நூல்களில் இருந்து பெறப்பட்டன. ஆழ்வார்களின் அளவிறந்த பக்தியும், கவிதை ஆற்றலும் சேர்ந்து விஷ்ணுபக்திக்கு, தனித்த ஒரு சமய அந்தஸ்தை அளித்து, அதன் போட்டியாக இருந்த சைவம், பௌத்தம், ஜைனம் ஆகியவற்றைக் காட்டிலும் பெருமளவில் மக்களை ஈர்த்தது. தென்னகத்தில் தோன்றிய மற்றொரு சமய இயக்கம் சங்கராச்சாரியருடையதாகும். அவர், உத்தரமீமாம்சையின் வியாக்யானத்தின் மூலம் வேதாந்த சமயத்தை மீண்டும் உயிர்ப்பித்தார். இந்துக்களின் அனைத்துப் புனித நூல்களும் ஒரே உண்மையை, அதாவது ஒருமை என்ற உண்மையைப் பலவாறாகக் கூறுகின்றன என்பதே சங்கராச் சாரியாவின் போதனையின் சாரமாகும். கடவுள் ஒருவரே என்பது அவர் கருத்து. கடவுளைத் தவிர வேறெதுவும் இவ்வுலகில் இல்லை. கடவுளைத் தவிர நமக்குத் தோன்றுகின்ற அனைத்தும் பொய்த் தோற்றமே (மாயை). அறியாமையில் மனிதன் அவதிப்படும் வரை மாயத்தோற்றமான இவ்வுலகை (மாயையை) உண்மையென நம்பி அதனடிப்படையிலே நடைமுறை வாழ்க்கையிலும் செயல்பட வேண்டும். ஆனால் இறுதியான முக்தியை (மோட்சம்) அடைய வேண்டும் என்று விரும்புகிறவன் அறியாமைத் திரையை அகற்றி மெய்யான ஒருமையை உணர வேண்டும். தொடர்ந்த ஆன்மீகப் பயிற் சிகள் மூலம் புலன் களையும், உணர்வுகளையும் அடக்கி, இறை நிலையை எட்டினாலொழிய அது சாத்தியமாகாது.

அத்வைதம் என்றறியப்படும் சங்கராச்சாரியரின் தத்துவம் காரணகாரிய விளக்கத்துடன் கூடிய இந்து சமய அறிவைப் பற்றிய முழுமையான விளக்கமாகும். சங்காராச்சாரியரின் காலத்தில் ஆழவார்களும் நாயன்மார்களும் கடவுள்பால் அன்பு செலுத்தும் பக்தியோகத்தைப் பின்பற்றினர். பின்னர் பத்து, பதினொராம் நூற்றாண்டுகளில், பல சைவ, வைணவ ஆச்சாரியர்கள் பக்தியைத் தத்துவார்த்த அடிப்படையில் விளக்க முயன்றனர். அவர்களுள், பக்தி இயக்கத்தைத் தனியொரு சமயமாக உயர்த்தி, தெற்கிலிருந்து வடக்குவரை

இந்தியா முழுவதுமிருந்த மக்களனைவரின் மனதையும் வெற்றி கொள்ள உதவிய இராமானுஜர் குறிப்பிடத்தக்கவர்.

சங்கராச்சாரியரைப் போலவே இராமானுஜரும், தமது போதனைகளை, உபநிடதத்துவமான வேதாந்தத்தின் அடிப் படையிலேயே அமைத்தார். ஆனால் இராமானுஜர் அதனை முற்றிலும் வேறுவகையில் விளக்கினார். அவரும் கடவுள் ஒருவரே என்று நம்பினாலும், கடவுளுக்குச் சில குணங்களைக் கற்பித்துக் கூறுகிறார். கடவுள் எல்லாருக்கும் தலைவர் (ஈஸ் வரன்). கடவுளே மேலான ஆன்மா (புருஷோத்தம்). கடவுளே இவ்வுலகை ஆக்கிக் காத்து அழிப்பவன். கடவுள் தன்னி லிருந்து பருப்பொருளையும் (பிரகிருதி) உயிரையும் (ஜீவன்) உருவாக்கினான். ஆனாலும் கடவுளின் முழுமைநிலை எவ்வளவும் பாதிக்கப்படவில்லை. பருப்பொருளுக்கும் உயிருக்கும் ஓரளவு நிஜத்தன்மை இருந்தாலும், அவை கடவுளின்றித் தனித்துச் செயல்படா. அவை கடவுள் இருப்பதால் ஏற்பட்ட விபத்துகள் போல்வன; அவை கடவுளின் விருப்பத்துக்கு அடிபணிந்து செயல்படுபவையே. இடைப்பட்ட பல செயல் நிலைகளை (கர்மா) கடந்து செல்லும் மனித ஆன்மா, இறுதியில் அனைவராலும் நேசிக்கப்படும் ஆண்டவனுடன் சேர்ந்து மோட்சத்தை அடைகிறது.

சங்கராச்சாரியர் காட்டிய அத்வைத மார்க்கமும், ஆழ் வார்கள் காட்டிய பக்தி இயக்கமும், இந்தியாவின் சமய வரலாற்றில் புதிய இயக்கங்களாகும். இந்த இயக்கங்களின் தோற்றுவாயை நாம் ஆராய்ந்தால், அவை, மாறிவந்த சமய, அரசியல் நிலைகளில் மீண்டும் உயிர்ப்படைய உதவிய பழைய சமயக் கருத்துகளின் அடிப்படையிலேயே உருவாகி இருப் பதைத் தெரிந்து கொள்ளலாம். இந்தப் புத்துயிர்ப்பு, இந்தக் குறிப்பிட்ட காலகட்டத்தில் தென்னிந்தியாவில ஏன் தோன் றியது என்று விளக்கும்போது, அதற்கு வெளிநாட்டுப் பண் பாட்டுத் தாக்குறவும் ஓரளவுக்குக் காரணம் என்ற கருத்தையும் நாம் ஏற்றுக்கொள்ளவேண்டும். இந்த வெளிநாட்டுத் தாக் குறவு, நீண்டகாலமாகத் தென்னிந்தியாவில் நிலவிய நெஸ் டாரிய கிறிஸ்துவ சமயத்தால் ஏற்பட்டது எனச்சில வரலாற் றறிஞர்கள் கருதுகின்றனர். ஆனால் டாக்டர் தாராச்ந்த் தமது,

'இந்தியப் பண்பாட்டில் இஸ்லாத்தின் தாக்குறைவு' என்ற நூலில், இந்த இயக்கங்கள் இஸ்லாத்தின் தாக்குறவாலேயே தூண்டப் பட்டன என்று நிரூபித்திருக்கிறார். இதற்கு முந்தைய கால கட்டத்தின் பிற்பகுதியிலேயே தென்னிந்தியாவில் அராபிய முஸ்லீம்களின் தொடர்பு ஏற்பட்டுவிட்டது. இந்தியாவில் இஸ்லாம் தோன்றுவதற்கு, பல நூற்றாண்டுகளுக்கு முன்பே, அராபியாவுக்கும் தென்னிந்தியாவுக்கும் இடையே வாணிக உறவுகள் நிலவியிருந்தன. ஆனால், ஏழாம் நூற்றாண்டில், அராபியர்களிடையே புதிய வீரஉணர்வை இஸ்லாம் ஊட்டிய போது, அவர்களுடைய வெளிநாட்டு வாணிகம், வியக்கத்தக்க அளவில் வளர்ந்தது. அராபியர்கள் ஈரானை வென்றவுடன், இந்திய-ஈரானிய கடல் வாணிகத்தில் அவர்கள் எகபோகத்தை அனுபவித்தனர். விரைவிலேயே அவர்கள் இலங்கையிலும், மலபார் கடற்கரையிலும் குடியமர்ந்தனர். அவர்கள் வாணிகர்களாக இங்கே வந்ததால், இந்து அரசர்களும் குடிமக்களும் அவர்கள் தமது சமயத்தைப் பின்பற்றுவதற்கு மட்டுமின்றி அதை போதித்துப் பரப்பவும் முழுசுதந்திரம் அளித்தனர். அவர்களும் அதனை முழுமையாகப் பயன்படுத்திக் கொண்டனர். அராபியர்களின் சமயப் பரப்பில் ஆர்வம், நீறுபூத்திருந்த இந்துமக்களின் பக்தித்தீயை ஊதிட்டு, சமய வாழ்வில் ஓர் உத்வேகத்தை ஊட்டியதில் வியப்பேதும் இல்லை.

கிட்டத்தட்ட அந்தக் காலக்கட்டத்தில் அராபிய முஸ்லீம்கள் சிந்துப்பகுதிக்கு வந்து அங்கே தமது ஆட்சியை நிறுவினர். கி.பி. எட்டாம் நூற்றாண்டின் துவக்கத்தில், இலங்கை மன்னன், அங்கே குடியேறி மரணமடைந்த சிலரின் அனாதைப் பெண்களை ஹெட்ஜாஸ் ஆளுநரான ஹஜாஜ்-பின்-யூசுபிடம் அனுப்பினான். அப்பெண்கள் பயணம் செய்த கப்பலை, கட்ச் பகுதியைச் சேர்ந்த கடற்கொள்ளையர் சிலர் தாக்கி அப்பெண்களைக் கடத்திச் சென்றனர். பிணைக் கைதிகளான அப்பெண்களை விடுவிக்குமாறு சிந்து மன்னன் டஹாரை ஹஜாஜ் கோரினார். ஆனால் அக்கோரிக்கையை டஹார் ஏற்கவில்லை. இதற்காக டஹாரைத் தண்டிக்கும் நோக்கில் கி.பி. 712ல் தீரப் பயணமாக ஒரு படை அனுப்பப்

பட்டது. சிந்துவையும், முல்தானையும் வென்ற முகமது-பின்-காசிம், அவற்றை இஸ்லாமிக் கிலாபஃத்துடன் இணைத்துக் கொண்டான்.

கிலாஃபத்தின் மேலாதிக்கத்தை கி.பி. 861 வரை சிந்து ஏற்றுக்கொண்டது. அதற்குப் பின்னர் முஸ்லீம் ஆட்சியாளர் களால் பல சுயேட்சையான சிறிய அரசுகள் ஏற்படுத்தப் பட்டன. முஸ்லீம் ஆட்சிப்பரப்பு எல்லைக்கு வெளியே இந்து ராஜ்யங்களில், சிந்துவில் இருந்து குஜராத், கத்யவார் வரையிலான கடற்கரைப் பகுதியில் அராபிய வாணிகர்கள் குடியேறியிருந்தனர்.

இந்தியாவின் மேற்குப் பகுதியில் இந்துக்களுக்கும் முஸ்லீம்களுக்கும் இடையே ஏற்பட்ட தொடர்பால் அரேபி யாவில் முஸ்லீம் பண்பாட்டில் ஏற்பட்ட தாக்குறவைப் பற்றியும் நமக்குச் சில செய்திகள் தெரிகின்றன. கலிஃபா மன்சூர் ஆட்சிக்காலத்தின் போது (கி.பி. 757 - கி.பி. 774) இந்து அறி ஞர்கள் பாக்தாத்துக்குச் சென்றனர் என்றறிகிறோம். இந்து அறிஞர்கள் தம்முடன் எடுத்துச்சென்ற, பிரமகுப்தரின் பிரஹமசித்தாந்தம், கண்ட்காதயகா ஆகியவற்றை அல் பாஸரி பண்டிதர்களின் உதவியுடன் அராபியாவில் மொழி பெயர்த் தார் என்றும் நாமறிகிறோம். பின்னர் ஹருன் காலத்தில், அவருடைய ஏமாற்று அமைச்சர்களின் தாராளப் போக் கினால், பல நூல்கள் சமஸ்கிருதத்தில் இருந்து அராபியில் மொழிபெயர்க்கப்பட்டன. அவர்கள் அராபிய அறிஞர்களை மருத்துவம் பயிலுவதற்காக இந்தியாவுக்கு அனுப்பினர். தம் நாட்டு மருத்துவமனைகளில் மேற்பார்வையாளராகப் பணி புரியவும், மருத்துவம், தத்துவம், வானியல், ஜோதிடவியல் போன்ற துறைகளில் பல நூல்களை அராபியில் மொழி பெயர்க்கவும் இந்திய அறிஞர்களை பாக்தாத்துக்கு அழைத் தனர். பேட்பா எழுதிய தத்துவநூல் ஒன்றைப் பற்றி அல்-ஃபிஹரிஸ்ட் குறிப்பிடுகிறார். பாதராயண வியாசரின் வேதாந்த சூத்திரமே அந்நூல் என பேராசிரியர் சச்சாவ் கூறுகிறார். அபாஸிட்களின் ஆட்சியின் கீழ் சிந்து இருந்தது வரை சமஸ்கிருதத்திலிருந்து அராபிக்கு மொழிபெயர்க்கும் பணி தொடர்ந்து நடைபெற்றது.

ஆனால் அந்தக் காலகட்டத்தில் சிந்திலிருந்து குஜராத் வரை முஸ்லீம் ஏற்படுத்திய பண்பாட்டுத் தாக்குறவு இன்னும் முழுவதுமாக வெளிவரவில்லை. எவ்வாறாயினும், தெற்கிலும், மேற்கிலும் இந்தியப்பண்பாட்டில் ஏற்பட்ட முஸ்லீம்களின் தாக்குறவு மறைமுகமாக ஓரளவுக்குத்தான் இருந்தது. வட இந்தியாவில்தான், முஸ்லீம் இனத்தாரின் நீண்ட படையெடுப்பு நிகழ்ச்சிகள் பத்தாம் நூற்றாண்டில் தொடங்கி தில்லி சுல்தானேட் உருவான பதிமூன்றாம் நூற்றாண்டுவரை தொடர்ந்து, இந்தியவாழ்வின் ஒவ்வொரு துறையிலும் முஸ்லீம் பண்பாட்டின் ஆழமான நேரடித் தாக்குறவு ஏற்பட்டது. இந்த முஸ்லீம் பண்பாடு எங்கே தோன்றியது? அது எவ்வாறு இந்தியாவுக்கு வந்தது? இந்த நாட்டின் பண்பாட்டு வாழ்வை உருவாக்குவதில் அது எத்தகைய பங்காற்றியது? என்பன பற்றி அடுத்த அத்தியாயத்தில் காண்போம்.

8. இந்தியாவுக்கு வருமுன் முஸ்லீம் பண்பாடு

(முஸ்லீம் பண்பாட்டின் அடிப்படையாக இஸ்லாம்)

இஸ்லாத்தின் பிறப்பிடமான அரேபியாவானது, அரபிக்கடல், செங்கடல், பாரசீக வளைகுடா, மத்தியத்தரைக்கடல் ஆகிய வற்றால் சூழப்பட்ட பெரும் நிலப்பரப்பின் ஒரு பகுதியாகும். அந்தக் காலத்தில், இந்தப் பகுதி, மூன்று கண்டங்கள் இணையும் ஒரு முக்கிய இடமாக இருந்தது. இங்கே, புகழ்பெற்ற பல பண்பாடுகள் தோன்றியதுடன் ஆசியா, ஆப்ரிக்கா, ஐரோப்பா ஆகிய இடங்களில் தோன்றிய பிற பண்பாடு களுடன் ஒன்றுடன் ஒன்று தொடர்பு கொண்டன. மத்திய தரைக்கடலுக்கும் இந்தியப் பெருங்கடலுக்கும் இடையேயுள்ள பகுதியில் நிலவழி வாணிகம் நடைபெற்ற காலத்தில், கிழக்கையும் மேற்கையும் இணைத்த இப்பெரும் மார்க்கத்தில் சிரியா, பாலுஸ்தீனம், ஹெட்ஜாஸ், ஏமன் ஆகியவை தமது காலடியை வைத்தன. உலகமக்கள் அனைவரையும் உடன் பிறப்பாளர்களாய்க் கருதிய எண்ணம் தோன்றிய இடம் அக் காலத்தில் ஏதேனும் ஒன்று இருந்தது என்றால், அது இந்த மத்தியப் பகுதியே ஆகும்.

அராபிய தீர்க்கதரிசி முகமதுநபி உலகிற்களித்த நம்பிக் கையும் எதிர்பார்ப்பும் கொண்ட புதிய செய்தியான இஸ்லாம் புதிய ஒரு சமயமாகத் தன்னைக் கூறிக்கொள்ளவில்லை. கடவுளால் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்ட தூதர்கள் அவ்வப்போது உலகமக்களுக்கு உபதேசித்து வந்த நிலைத்த உண்மையை, முழுமையான வடிவத்தில் வலியுறுத்திச் சொல்லவே அது எழுந்தது. இதை விவரிக்க தீன், ஷரியத் என்ற இரண்டு

பதங்களைக் குரான் பயன்படுத்துகிறது. தீன் என்பது எல்லாச் சமயங்களுக்கும் பொதுவான சமய, தார்மீகக் கருது கோளாகும். அதில் செமிட்டிக் சமயங்கள் வெளிப்படையாகச் சொல்லப் பட்டிருந்தாலும், மற்றவை குறிப்பால் உணர்த்தப்படுகின்றன, ஷரியத் என்பது, ஒரு குறிப்பிட்ட காலத்தில் இருக்கும் பொதுவான நிலையான கருத்தை உணர்கின்ற ஒரு குறிப்பிட்ட சமயத்தின் இயல்பமைச் சட்டமாகும். பல்வேறு சந்தர்ப் பங்களில், பல்வேறு மக்களுக்கு ஷரியத்தும் பல்வேறாக மாறு படும். ஆனால் தீன் எப்போதும் ஒரே மாதிரியாகத் தொடர்ந்து நீடிக்கும். தீன் என்ற வகையில் இஸ்லாம், எல்லாச் சமயங்களும் போதித்த நிலைத்த உண்மையை ஏற்றுக் கொண்டு உறுதி படுத்துகிறது. ஆனால் இஸ்லாமிய ஷரியத், முன்பிருந்த ஷரியத் அனைத்தையும் மறுதலிக்கிறது. இஸ்லாத்தின் போதனை களின் மூல ஆதாரம், தீர்க்கதரிசியான முகமதுநபிக்கு உப தேசிக்கப்பட்ட குரான் ஆகும். அந்தத் தீர்க்கதரிசியான நபியின் மரபுகளை பெரும்பாலான முஸ்லீம்கள், இரண் டாவது அதிகாரப்பூர்வ ஆதாரம் எனக்கூறுகின்றனர்.

குரான் எடுத்துரைத்த அடிப்படையான இரண்டு சமயக் கருத்துக்கள்:

(1) அண்டத்தில் இருந்து பெறப்பட்ட கடவுள் என்னும் கருத்து.

(2) மனிதர்கள் தமக்குள்ளே கொள்ளும் உறவுகளையும், தனிநபர்களாகவும், சமுதாய அங்கத்தினர்களாகவும் அவர்களின் கடமைகளையும் உரிமைகளையும் தீர் மானிக்கின்ற, மனிதனுக்கும் கடவுளுக்கும் இடை யேயான உறவு என்ற கருத்து.

இந்த அண்டத்தை மனிதன் ஆழ்ந்து உள்நோக்கினால், ஒழுங்கு, நல்லிணக்கம், நோக்கம், வடிவம் ஆகியவற்றுடன் படைத்தவனின் ஞானத்தையும் அருளாற்றலையும் அறிய முடியும். கடவுள் இந்த உலகைப் படைத்ததன் நோக்கம் அவன் ஒருவனுக்கு மட்டுமே தெரியும். ஆனால் அதன் வடிவமைப் பானது அதைப்பேணிக் காக்க வேண்டுமெனவும், அதன் பரிமாணமும் அழகும், நியாயமும் நமக்குப் புலனாகி, படைப் போன் (மாலிக்) காப்போன் (ரப்) அருளாளனும் அன்

பாளனும் (ரஹ்மான் மற்றும் ரஹிம்) என்ற கருத்துக்களைக் காட்டுகின்றது.

திடீர் நிகழ்வுகளுக்கு உட்பட்டதுதான் இந்த அண்டம், மனிதனுடைய செயலும் அவ்வாறானதே. மனிதனின் ஒவ் வொரு செயலுக்கும் நிலையான உழைப்பூதியமுண்டு. அதை அவன் தன் வாழ்நாளிலேயே பெருகிறான். இந்த உலகம் அழியும் போது, நியாயத்தீர்ப்பு நாள் (யாவும்-உத்தின்) என்ற ஒரு நாளுண்டு. அந்நாளில் மனிதனுடைய வாழ்க்கை முழு வதும் துலாக்கோலில் எடையிடப்பட்டு, அதற்கேற்ப நிரந்தர மான வெகுமானங்களும், தண்டனைகளும் அறிவிக்கப்படும்.

இவ்வாறாக, குரானில் கடவுளுக்குக் கற்பிக்கப்பட்ட வையாவும் ஒரு குறிப்பிட்ட உலகம் (வெல்டான்ச்சாவூங்) என்ற கருத்துடன் தொடர்புடையதாக இருக்கக் காண்கிறோம். இரக் கத்துடன் கூடிய நீதி அடிப்படையிலான, வெகுமானமும் தண்டனையும் கொண்டதாக உலகத்தைக் குரான் காண்கிறது. ஆனால் இந்த உலகில் இருந்து நீங்கியவுடன் மனிதனின் வாழ்வு முடிந்து விடுவதில்லை. அவனுடைய செயல்களுக்கு ஏற்ற இறுதியான வெகுமானமோ, தண்டனையோ கிடைக்கும் இன்னொரு உலகமும் இருக்கிறது.

பிற சமயங்களைப் போல், இந்த உலகத்தையும் வாழ்க் கையையும் வேண்டாமென இஸ்லாம் வாதிடவில்லை. 'செயலின் களமாகவும்!' 'வரக்கூடிய உலகின் விளை நில மாகவும்' இந்த நிகழ்கால உலகு மனிதனுக்கு முக்கியத்துவம் வாய்ந்தது என அது கூறுகிறது. இந்த உலகில் உள்ள உண்மையான நிலையின் அளவைப் பொறுத்தவரையில், உளதாயிருக்கும் கண்ணோட்டத்தில், குரானுக்கு அக்கறை யில்லை. மனிதனைப் பொறுத்தவரையில், அவன் எந்த அளவுக்கு மேலானவனாக இருக்கிறானோ அந்த அளவுக்கு உலகமும் உளதாயிருக்கிறது என்றே அது வலியுறுத்துகிறது. நடைமுறையில் இரண்டுமே உண்மை. வாழ்க்கையைப் பற்றியும், பருப்பொருளான இந்த உலகத்தைப் பற்றியும் உடன் பாடான இக்கருத்து இஸ்லாத்திற்கே உரியது.

நாம மேலே கண்டவாறு, உலகம் என்ற இந்தக் கருத்து, படைத்தவன் எல்லாவற்றுக்கும் மேலானவன் என்றும்,

அவனே காப்பவனாகி, அருளாளனும் அன்பாளனுமாகத் திகழ்கிறான் என்றும் கூறுகிறது. இவையே அடிப்படையாகக் கடவுளின் மீது கற்பித்துக் கூறப்பட்டவை. பிற அனைத்தும் இவற்றிலிருந்து பெறப்பட்டவை.

கடவுளின் மீது கற்பிக்கப்பட்டவை குறித்துக் குரான் திட்ட வட்டமாகவும், விலாவாரியாகவும் விவாதிக்கிறது என்றாலும், கடவுளின் உளதாயிருத்தல் பற்றி மிகவும் எச்சரிக்கையாக விவாதிக்கிறது. கடவுளின் இன்றியமையாத இயல்பும், உலகின் இயல்பும் பற்றிய வினாவானது, அனுமானத் தத்துவத்தில் மிகவும் சிக்கலானது. இறைமையியலில் மட்டுமின்றி, நுண் பொருள் கோட்பாட்டிலும் கூட சாரம் என்னும் கருத்து, பொதுவாக உடன்பாட்டுக்கு மாறாய் எதிர்மறையாகவே இருக்கும். கடவுளின் ஒருமை, நிபந்தனைகளற்ற கடவுளின் சுதந்தரம் ஆகியவற்றை வலியுறுத்துவதுடனே குரான் நிறுத்திக் கொள்கிறது. கடவுளின் உடன்பாட்டியல்பு பற்றி விவாதிக்கப்படவேயில்லை.

குரானில் கடவுளின் ஒருமை அதிக அளவில் வலி யுறுத்தப்பட்டுள்ளது. கடவுளின் உளதாயிருக்கும் பண்பு உள்பட, கடவுள்பால் கற்பிக்கப்பட்ட எதனையும் செயலிலோ பேச்சிலோ பகிர்ந்து கொள்வதைக் குரான் தடை செய்கிறது. நிபந்தனைகளற்ற சுதந்தரம் பற்றிய விஷயத்தில் ஒன்றிலும் சேராத ஒரு வழியைக் குரான் பின்பற்றுகிறது. பூதஉடலைப் பெறுவதில் இருந்தும், அழிந்து போகக்கூடிய ஏனையவைக் குரிய பிற நிபந்தனைகளில் இருந்தும் கடவுள் விடுபட்டவர் என்று கூறும் குரான், வரம்பற்ற அறிவாற்றல் கொண்ட மனிதன், கடவுளைப் பற்றிய எந்த ஒரு கருத்தையுமே பெற முடியாத அளவுக்கு, கடவுள் ஆட்படாத நிபந்தனைகளைப் பற்றி சிலாகிக்கவில்லை. கடவுளுக்கு, உடன்பாடான சில வற்றைக் கற்பித்துக்கூறும் குரான், அவை மனித குணங் களுடன் ஒத்துப் போகின்றன என்று எண்ணக்கூடாது என எச்சரிக்கிறது. கடவுளின் குணாதிசயங்கள் பற்றிய பதங்களை மனித குணங்களை விளக்கக்கூறக்கூடாது. அதே சமயத்தில் முன்னது, பின்னதில் இருந்து முற்றிலும் வேறுபட்டது என்பதையும் மனதில் இருத்த வேண்டும்.

எல்லாவற்றுக்கும் மேலான கடவுளின் பால் அன்பும் பக்தியும் செலுத்துவதே கடவுள்பால் நம்பிக்கையுடைய ஒவ்வொருவருடைய தலையாய கடமையாகும். உண்மையான பக்திக்கு இன்றியமையாகதான இதயசுத்தியையும், மன ஒருமையையும் அடைய, எளியவழிகளான வழிபாடு, நோன்பு, ஹஜ் (மெக்காவுக்குப் புனிதயாத்திரை செல்லல்) ஆகியவற்றைக் குரான் எடுத்துரைக்கிறது. இருந்த போதிலும், சடங்குகளைப் பின்பற்றுவது மட்டுமே உண்மையான பக்தியாகாது. இந்த உலகத்தில் கடவுள் தனக்கு இடட பணியை உணர்ந்து கொண்டு, கடவுள் விதித்திருக்கும் அறநெறிவிதிப்படி கடவுளின் விருப்பத்தை நிறைவேற்றுவதே உண்மையான பக்தியாகும். கடவுளின் விருப்பத்திற்கு ஏற்ப நிபந்தனையற்றுச் சரணடைவதே இஸ்லாம் என்பதன் நேரடிப்பொருளும் இறையியல் பொருளும் ஆகும். இதுவே மனிதனின் இயல்பான உலகியல் விதிக்கு, மனித வாழ்வை இணங்கச் செய்யும்.

கடவுளைத் தவிர வேறெவர்க்கும் பக்தி செலுத்துதல் அல்லது நிபந்தனையற்றுச் சரணடைதல், கடவுளைத் தவிர வேறெவரிடமும் உதவி கோருதல் ஆகியவை கூடாதென்பது, குரான் சிறப்பாக வலியுறுத்துகின்ற கடவுளின் ஒருமைக் கருத்தின் இன்னொரு அம்சமாகும். ஏனெனில் கடவுள் மட்டுமே பக்தி செலுத்தும் தகுதியுடையவர் என்பதும், அவர் மட்டுமே நமக்குத் தேவையான போழ்தில் உதவக்கூடியவர் என்பதும் குரானின் போதனை. ஒரு மனிதன் சக மனிதனிடம் அல்லது அழியக்கூடிய ஒன்றிடம் நிபந்தனையற்றுச் சரணடைவதும். நம்பிக்கையுடன் உதவி கோருவதும் அவனது மனிதத் தன்மையை இழப்பதாகும் என்றும், மிகவும் மோசமான பாவம் என்றும் இஸ்லாமிய ஷரியத் கூறுகிறது.

ஒருமைக் கோட்பாட்டிலிருந்து பெறப்பட்ட பிற சில துணை முடிவுகளும் இஸ்லாத்தில் முக்கியமான அடிப்படைகளாகக் கருதப்படுகின்றன. படைப்பை குறிக்கும் படைப்போனின் ஒருமை என்பது, கூட்டிணைவான மனித சமூகம், அதன் உறுப்பினர்கள் தமக்குள் பின்னிப்பிணைந்தே வாழ வேண்டும் என்ற கருத்துக்கே இட்டுச் செல்கிறது. மனிதர்கள் அனைவரும் சகோதரர்கள் என்ற கருத்துக்கு அடிப்படை

இதுவே. ஆணையும் பெண்ணையும், எஜமானனையும் வேலை யாளையும், ஏழையையும் பணக்காரனையும், அடிப்படையாக சமமானவர்கள் என்றே குரான் கூறுகிறது. பால், இனம், வண்ணம் வகுப்பு, தொழில் ஆகிய எந்த அடிப்படையிலும் யாரும் யாருக்கும் மேம்பட்டவர்களல்லர். மக்களை வேறு படுத்துகின்ற ஒரே அடிப்படை தக்லா—அதாவது, கடவுளுக்கு அஞ்சுவது, அவனுடைய சட்டத்திற்கு கீழ்ப் பணிவது; அவனுக்கும் அவனுடைய படைப்புகளுக்கும் சேவைபுரிவது. சுதந்தரமும், தனிமனித கண்ணியமும் சமத்துவத்தின் முக்கிய அம்சமாதலால், குரான், தனிமனிதனின் சுயேட்சை நிலை யையும், மாண்பையும் அங்கீகரிக்கிறது. எல்லாருக்கும் கடவு ளுடன் ஒரு நேரடித்தொடர்பு இருக்கிறது. கடவுளுக்கும் மனித னுக்கும் இடையே தரகர் யாருமில்லை. தலைவன் அல்லது ஆசிரியனாகிய நபி, தானொரு முன் மாதிரியாக இருந்து, கடவுளுடன் சரியான தொடர்பை ஏற்படுத்திப் பராமரிக்கும் வழியைக் காட்டுகிறார். அவரே, 'கடவுளைப் போல் உனது நடத்தையை ஆக்கிக் கொள்' என்ற குரானின் கட்டளைப்படி தன்னை முழுமையாக ஆக்கிக் கொண்டு—கடவுளின்பால் கற்பிக்கப்பட்டவற்றைத் தன்னுள் ஆக்கிக் கொண்டு, ஒவ்வொரு மனிதனும் பின்பற்றக்கூடிய எடுத்துக் காட்டாகத் திகழ்கிறார். ஒவ்வொருவரும் வளர்த்துக் கொள்ள வேண்டிய தென்று குரான் வலியுறுத்தும் தனித் தன்மையானது கூட்டு வாழ்வுடன் இணங்கிச் செல்ல வேண்டும் என்றும் கூறப் படுகிறது. தனிமனிதனின் அறநெறி வளர்ச்சியும், ஆன்மீக நிறைவும் சமுதாயத்தில் மட்டுமே சாத்தியமாகும். சக மனிதர்களிடமிருந்து விலகி தனித்து வாழும் துறவு வாழ்க் கையை மறுதலிக்கும் குரான், வழிபாடு, ஹஜ் கூட்டம் போன்ற வற்றை அடிப்படையான சமய நடவடிக்கைகளாக்கி சமூக உணர்வை வளர்க்க முக்கியத்துவம் அளிக்கிறது. மேலும் குரானில் ஒரு மனிதன் கடவுளுக்கு ஆற்ற வேண்டிய கடமை களைக் காட்டிலும் சக மனிதனுக்கு ஆற்ற வேண்டிய கடமைக்கு முன்னுரிமை அளிக்கப்பட்டுள்ளது.

குரான் கூறும் இஸ்லாமிய ராஜ்யத்தில் இறையாண்மை கடவுளிடமே இருக்கிறது. கடவுள் அதனை, நபிக்கு அளிக்க,

நபியிடமிருந்து அது கலிஃபா அல்லது 'இஸ்லாமுக்குச் செல்கிறது. கலிபாவுக்கு இறையாண்மை அளிக்கப்படும் விதம் குறித்து குரான் திறனாய்வாளர்களிடையே கருத்து வேறுபாடு நிலவுகிறது. கலிஃபாவும் நபியைப் போலவே கடவுளால் நியமிக்கப்படுவர் என்று ஒரு பிரிவினர் நம்புகின்றனர். ஆனால், ஒரு ராஜ்யத்தின் முஸ்லீம் குடிமக்களின் பெரும்பாலானோரின் விருப்பத்தின்படி ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டு விசுவாச உறுதி மொழி ஏற்ற எவரும் கலிஃபா ஆக முடியும் என்று பெரும் பாலான முஸ்லீம்கள் கருதுகின்றனர்.

சட்டமியற்றலைப் பொறுத்தவரையில், இஸ்லாமிய ராஜ் யத்தில் இருக்க வேண்டிய அடிப்படைச் சட்டவிதிகள் (ஷரியத்) குரானில் சொல்லப்பட்டுள்ளன. நபி தமது காலத்தில், அராபிய சமூகத்தில் அவற்றைச் செயல்படுத்தி இஸ்லாத்தின் முதலாவது இயன்மைச் சட்டத்தை உருவாக்கினார். எதிர்காலத்தில் மாறி வரும் சூழலுக்கு ஏற்ப இஸ்லாமியச் சட்டத்துக்கு விளக்க மளிக்கும் பொறுப்பு, குரானிலும், ஹதித்திலும் (இஸ்லாமிய ஷரியத்துக்கு ஆதாரங்கள்) அந்தக் காலகட்டத்தின் வாழ் வியலிலும் பாண்டித்தியம் பெற்ற மூஜாஹித்கள் என்ற அறிஞர்களிடம் விடப்பட்டது.

இத்தகைய இறைமையியல் ராஜ்யத்தில், சமத்துவத்தையும் சகோதரத்துவத்தையும் அடிப்படையாகக் கொண்டு, இனம், நாடு, வகுப்பு ஆகிய தளைகள் ஏதுமில்லாத சமுதாயத்தை உருவாக்க குரான் விழைகிறது. அங்கே உள்ள ஒவ்வொரு வருக்கும், ஷரியத்தின் வரம்புக்கும், பொது நலனுக்கும் உட் பட்டு, பொருள்சார்ந்தவற்றிலும் ஆன்மீக மாண்புகளிலும் இயன்ற அளவுக்குச் சுதந்திரம் கிடைக்கச் செய்யவும் குரான் விழைகிறது.

அரசியல், சமூக, பண்பாட்டு வாழ்வியலைப் பொறுத்த வரையில், கூட்டான சமுதாய நலனே குரானின் நோக்கமாக இருந்தது. பொருளாதார வாழ்வில் தனியார் சொத்துரிமைக்கு அங்கீகாரம் இருந்தாலும், ஒரு சிலரின் கைகளில் செல்வம் குவியாமல் தடுக்க விசேஷ கவனம் செலுத்தப்பட்டது. இந்த நோக்கத்திலேயே, ஒவ்வொரு முஸ்லீமும் கும்ஸ், ஜாகட் (மூலதனவரிகள்) ஆகிய வரிகளைச் செலுத்த வேண்டும்

என்று விதிக்கப்பட்டு, ஏற்புடைய வாரிசுரிமைச் சட்டமும் இயற்றப் பட்டது. தனிநபர் நில உரிமையானது (அக்காலத்தில் அது ஒன்றே செல்வத்தின் உற்பத்திக்கு ஆதாரம்) வெறும் பெயரள வுக்கு மட்டுமே உரிமையாக இருக்கின்ற வகையில் பல கட்டுப் பாடுகள் விதிக்கப்பட்டன. அடிமை வழக்கம், வாணிகக் கூட்டுக் குத்தகை முறை, அநியாய வட்டி வசூல் என அக் காலத்தில் இருந்த மூன்று வகையான சுரண்டல்களும் வாணிகக் கூட்டுக்குத்தகை முறையும் அநியாயவட்டி வசூலும் முற்றிலுமாக ஒழிக்கப்பட்டன. அடிமை முறை மட்டும், வேறு விதமாக மாற்றியமைக்கப்பட்டது. சிறைக் கைதிகள் விடுதலை பெறும் நாள் வரையிலும், கடமையும் உரிமையுள்ள ஒப்பந்தப் பணியாளர்களாகக் குடும்பங்களில் வைத்துக் கொள்ளப் பட்டனர். (ஆனால் காலப் போக்கில் இந்த முறையானது முழுமையான அடிமைப்பழக்கமாக ஆகிவிட்டது) கடுமையான வட்டி வசூலும் வாணிகக் கூட்டுக்குத்தகை முறையும் கடுமை யாகத் தடை செய்யப்பட்டன. சுருங்கச் சொன்னால், நல்லறி வுரைகளால் மட்டுமின்றி சட்டத்தின் மூலமாகவும் சுரண் டலைத் தடுக்க முயன்ற இஸ்லாம், மக்களின் பொருளாதார வாழ்வில் அரசின் கட்டுப்பாட்டுக்கு ஒர் எடுத்துக் காட்டாகவும் திகழ்ந்தது. கலையும் இலக்கியமும் கூட கூட்டுவாழ்வின் பொது நன்மையைத் தருவதாக இருக்க வேண்டும் என விதிக்கப் பட்டது. கட்டுப்பாடற்ற, இலக்கில்லாத கற்பனை நிறைந்த கவிஞர்களை குரான் கண்டிக்கிறது. ஆக்கப்பூர்வமான, மக்களை விழிப்படைச் செய்கிற, மேல்நிலைக்கு எடுத்துச் செல்கிற கவிதைகள் ஊக்குவிக்கப்பட்டன. இஸ்லாத்துக்கு முந்தைய அராபியக் கவிஞர்களின் ஆபாசமான, காட்டு மிராண்டித்தனமான, பழிவாங்கும் எண்ணத்தைத் தூண்டு கின்ற கவிதைகளைக் கண்டித்த நபியும் அவர்வழி வந்தோரும், பயனுள்ள கவிதைக்குக் எடுத்துக் காட்டான இஸ்லாத்துக்கு முந்தைய நல்ல அழகுணர்ச்சி, வீரவுணர்ச்சிக் கவிதைகளைப் பாராட்டினர், இசையிலும், சோர்வூட்டுகின்ற, கவலை தருகின்ற பண்களைக் காட்டிலும் கிளர்ச்சியும் உணர்ச்சித் துடிப்பும் நிறைந்தவையே விரும்பப்பட்டன. ஒவியத்திலும், சிற்பத்திலும், உயிர்வாழ்கின்ற வற்றை வடிப்பது தடை

செய்யப்பட்டது. ஏனெனில், அவை பிரதிமைகள் போலாகி, மதிக்கப்பட்ட தலைவர்களுடைய உருவங்கள் (எடுத்துக் காட்டாக நபிகள் நாயகம் போன்றோரின்) தெய்வச் சிலைகள் போல காலப்போக்கில் வழிபாட்டுக்காளாகிவிடும் என்ற எண்ணமே அதற்குக் காரணம்.

இஸ்லாமிய ராஜ்யமும் முஸ்லீம் ராஜ்யமும்

கிலாஃபத் என்ற மையமான இறையியல் ராஜ்யத்திலேயே நீண்டகாலம் முஸ்லீம் பண்பாடு வளர்ந்து, கீழ்காணும் மூன்று நிலைகளைக் கடந்து சென்றது.

அ) நபிகள் நாயகம் மற்றும் அவருடைய உண்மையான நான்கு காலிஃபாக்களின் ஆட்சிக்காலம்.

ஆ) பானு ஒமையாவின் கிலாஃபத்

இ) பானு அபாஸின் கிலாஃபத்

சமய வாழ்வையும், சமயச் சார்பற்ற வாழ்வையும் இணங்கச் செய்த சமூகமாக, ஆளுவோரின் நலமும் ஆளப்படுவோரின் நலமும் ஒன்றிணைந்த சமூகமாக; இனம், வண்ணம், சாதி, நாடு என்ற வேறுபாடுகள் இல்லாத சமூகமாக—இஸ்லாம் கண்ட சமுதாயத்தை முதலாவது கட்டம் முழுவதுமாகக் கண்டது என முஸ்லீம் வரலாற்றிஞர்கள் கூறுகின்றனர். இரண்டாவது கட்டத்தில் இஸ்லாமிய சமூகத்தில் மேலோட்டமான ஒற்றுமையே நிலவியது. கீழே பிளவுச் சக்திகள் செயல்புரியத் தொடங்கின. பானு ஒமையா முடியாட்சிப் பரம்பரையை உருவாக்கியதால் மக்களுக்கும் அரசாங்கத்துக்கும் இடையே பெருத்த இடைவெளி ஏற்பட்டு, அராபியர்களுக்கும் அராபியரல்லாதவர்களுக்கும் பேரழிவினை உண்டாக்கியது. ஆடம்பரமான அரசவை வாழ்வும், பெருகிய செல்வச் செழிப்பும் முஸ்லீம் அராபியர்களின் வாழ்வில் பாதகமான விளைவை ஏற்படுத்தின. எனினும் அவர்கள் தீரமிக்க வீரர்களாகத் தமது நாட்டையும், ஆர்வமிக்க இயக்கத்தினராகச் சமயத்தையும் தொடர்ந்து பேணிக்காத்தனர். மூன்றாவது கட்டத்தில், அப்பாஸி கிலாஃபத் ஜனநாயக உணர்வு என்ற பெயரில் ஆட்சிமுறையைக் கைவிட்டதால், பிரிவினைச் சக்திகளின் தலையெடுப்பு மேலோங்கியது. கலிஃபாவின் தனியாட்சியும் ஆடம்பரமும் பகட்டும் அதிகரித்தன. சர்வாதிகாரிக்கும்

கலிஃபாவுக்கும் உள்ள ஒரே வித்தியாசம், நீதிவழங்கலில் ஓரளவுக்கு இஸ்லாமியச் சட்டத்தைப் பின்பற்ற வேண்டி யிருந்ததுதான் என்று சொல்லுமளவுக்கு கலிஃபாவின் ஆட்சி போய்விட்டது. தொடக்கத்தில் சில அப்பாஸி கலிஃபாக்கள் தமது நற்குணங்களால் ஓரளவு புகழ் பெற்றிருந்தாலும் அவர் களையடுத்து வந்த நலிந்த திறமையற்ற கலிஃபாக்கள், முஸ்லீம் குடிமக்களின் ஆதரவை இழந்தனர். இந்தக் கட்டத்தில் சமுதாயத்துக்கும் அரசுக்கும் இடையே இருந்த பிளவும், கலிஃபாவுக்கும் சமூக மக்களுக்கும் இடையே இருந்த பிளவும் முற்றாக உடைந்தன. கலிஃபா, மக்களின் நல்லெண்ணத்தால் அன்றி, இராணுவத்தின் உதவியாலே ஆட்சிபுரிந்தான்.

நபிகள் நாயகமும் அவருக்குப்பின் வந்தவர்களும், கிலாஃபத் அமைத்திருந்த, சுதந்தரம், சமத்துவம் ஆகிய ஜனநாயகக் கோட்பாடுகள் ஒடுக்கப்பட்டதால், அந்தப் பெரும் அமைப்புத் துண்டு துண்டாகிவிட்டது. முதலில் ஸ்பெயினும், எகிப்தும் ஏனையவை அவற்றையடுத்தும் விடுதலை பெற்றன. அரசியல் துறையில் காணப்பட்ட பிரிவினைப்போக்கு பண்பாட்டு வாழ்விலும் பிரதிபலித்தது. பதிமூன்றாம் நூற் றாண்டின் மத்தியில் இருந்தே முஸ்லீம் நாடுகளின் பண்பாட்டு வாழ்வின் பொதுவான சர்வதேசக்கூறு மெல்ல நலிவடைந்து தேசியக்கூறு அல்லது வட்டாரக்கூறு வலுப்பெற்றது. இவ் வாறாக, மெய்யான இஸ்லாமிய ராஜ்யமும், இஸ்லாமிய பண்பாடும், முகமது நபி மற்றும் அவருடைய உண்மையான நான்கு கலிஃபாக்களின் ஆட்சியில் சுமார் அரை நூற் றாண்டுக்காலம் மட்டுமே நீடித்தது. பானு ஒமையாவின் கீழமைந்த கிலாஃபத்தும், திட்டவட்டமாகச் சொல்லதென்றால் பானு அப்பாவின் கீழமைந்த கிலாஃபத்தும் அவற்றின் அரசியல், பண்பாட்டு முறையில் ஓரளவே இஸ்லாம் ஆக இருந்தன, அப்பாஸி கிலாஃபத்தின் மறைவுக்குப் பின்னர் பதிமூன்றாம் நூற்றாண்டின் மத்தியில் தோன்றிய, முஸ்லீம் ராஜ்யங்கள் என்றழைக்கப்பட்டவை யாவும் முஸ்லீம் ஆட்சி யாளர்களின் பரம்பரை ஆட்சி ராஜ்யங்களாக இருந்தன. அல்லது முஸ்லீம் மக்களின் தேசிய அரசுகளாக இருந்தன. அவற்றில் எதுவும் தம்மில் இஸ்லாத்தின் அரசியல் அல்லது பண்பாடு உணர்வைக் கொண்டிருக்கவில்லை.

9. இந்தியாவில் இந்து, முஸ்லீம் பண்பாடுகளிடையே ஏற்பட்ட தொடர்பு

முன்னரே கூறியபடி முதன் முதலில் இந்தியாவிற்கு ஆக்கிர மிப்பாளர்களாக கி.பி. 712ல் வந்த முஸ்லீம்கள் சிந்து, முல்தான் பகுதிகளில் தமது ஆட்சியை நிறுவினர். ஆனால் வாணிகர் களாக வெகு காலத்திற்கு முன்பே தென்னிந்தியாவிற்கு அவர்கள் வந்திருந்தனர். எட்டாம் நூற்றாண்டில் சிந்துப் பகுதியில் இருந்து கத்யவார், குஜராத் வரை கடற்கரைப் பகுதியில் அவர்கள் குடியமர்ந்தனர். அவ்வாறாக, எட்டாம் நூற்றாண்டிலேயே இந்துப் பண்பாட்டுக்கும் முஸ்லீம் பண்பாட்டுக்கும் இடையே தொடர்பு ஏற்பட்டுவிட்டது. இந்து அறிஞர்களின் மருத்துவம், கணிதவியல், வாணியல் நூல்கள் சிந்துவில் இருந்து அராபியாவுக்குச் சென்று, முஸ்லீம் மக்களின் அறிவுத்திற மேம்பாட்டுக்கு உதவியது பற்றிய குறிப்புகளும் கிடைத்துள்ளன. முஸ்லீம் கருத்துக்களினால், இந்துக்களிடையே பக்தி இயக்கத்திற்கு உத்வேகம் கிடைத்தது பற்றியும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. அராபிய முஸ்லீம்களின் உடை, மற்றும் பழக்க வழக்கங்களின் தாக்குறவு தென்னிந்திய மக்களிடையே ஏற்பட்டது எனச்சில குறிப்புகள் காணப் பட்டாலும் அதைப் பற்றிய அறிவியலாய்வு எதுவும் இதுவரை மேற்கொள்ளப்படாததால், உறுதியாக இதைப்பற்றி நாம் எதுவும் கூற முடியாது.

பத்தாம் நூற்றாண்டின் இறுதியிலும் கூட முஸ்லீம்கள்

இந்துப் பண்பாட்டின் மேலோட்டமான பகுதியையே தொட்டிருந்தனர். இந்துப் பண்பாட்டின் மையப் பகுதிக்கு வெகு தொலைவில் அவர்கள் இருந்தனர். இந்துப் பண்பாட்டிற்கும் முஸ்லீம் பண்பாட்டிற்கும் இடையேயான உண்மையான தொடர்பு, பதினோராம் நூற்றாண்டில், காஜ்னாவைட்கள் சிந்துவையும் முல்தானையும் ஆக்கிரமித்த போது கூட ஏற்படவில்லை; ஆனால், தில்லியில் சுல்தான்களின் ஆட்சி ஏற்பட்ட பிறகே அது நடந்தது. ஈரானின் ஒரு பகுதியாக இருந்த—தற்போது ஆப்கானிஸ்தான் என்றழைக்கப்படுகின்ற ராஜ்யத்தின் தலைநகரான கஜினியில் இருந்து வந்த முஸ்லீம்களால் வடஇந்தியப் படையெடுப்புகள் துவங்கின. அப்பாஸி கிலாஃபத் சரியத் தொடங்கிய பின்னர், தீரமிக்கத் துருக்கியத் தலைவர்கள் உருவாக்கிய பெரும் ராஜ்யங்களில் அதுவும் ஒன்று. பஞ்சாப் மீதான முதலாவது படையெடுப்பு கி.பி. 986-987ல் சுபுக்தாஜின்னால் நடத்தப்பட்டது. அவன் மகன் மாஹ்முத், தனது ஆட்சிக் காலம் முழுவதும் கொள்ளையடிக்கும் நோக்கில் பல வெற்றிப் படையெடுப்புகளை நடத்தி, மேற்கு பஞ்சாபிலும் பெஷாவரிலும் சுமார் 150 ஆண்டுகள் நீடித்த கஜ்னாவி ஆட்சியை அமைத்தான். கி.பி. 1170ல் கஜ்னாவி வம்சத்தினரிடமிருந்து 'கஜ்னிப் பேரரசைக்' கைப்பற்றிய முகமது கோரி, இந்தியாவில் தனது ஆட்சி அதிகாரப் பரவருக்கான துவக்கத்தை உருவாக்கினான். அவனும் அவன் தளபதியான குத்புதீன் ஐபக்கும், முதலில் ஒரு மோசமான தோல்வியைத் தழுவிய போதும், ராஜ்புத்ர இளவரசர்களிடையே நிலவிய கருத்து வேறுபாடுகளைத் தமக்குச் சாதகமாக்கிக் கொண்டு, வட இந்தியாவின் கணிசமான பகுதியை வெற்றி கொண்டனர். முகமது கோரி இறந்த பிறகு, இந்தியாவில் இருந்த முஸ்லீம் அரசாட்சியின் அதிகாரம் குத்புதீன் ஐபக் கைக்கு வந்தது. பின்னர் அதுவே தில்லி சுல்தான் ஆட்சி என்றறியப்பட்டது. கி.பி. 1206ல் இது நிகழ்ந்தது.

தில்லி சுல்தான் ஆட்சி சுமார் 300 ஆண்டுகாலம் ஒன்றன் பின் ஒன்றாக பல முஸ்லீம் வம்சத்தவர்களால் நடத்தப்பட்டது. அந்த ஆட்சிப் பரப்பு, அலாவுதீன் கில்ஜியின் கீழ் இந்தியா முழுவதும் பரவியும், சையதுகளின் ஆட்சியில், தில்லி

நகரத்தைச் சுற்றியிருந்த ஒரு பகுதியில் மட்டும் பரவியும் பலவாறாக வேறுபட்டிருந்தது.

தில்லி சுல்தான் ஆட்சித்துவக்கம் இந்திய வரலாற்றின் ஒரு திருப்பு முனையாக அமைந்தது. ஹர்ஷரின் மறைவுக்குப் பின்னர் 500 ஆண்டுகளுக்கு அப்புறம் முதன் முறையாக இந்தியாவில் பெருமளவுக்கு அரசியல் ஒருமை ஏற்பட்டது. புதிய ஆட்சியாளர்கள் வெளிநாட்டினராயினும், இந்தியாவைத் தமது சொந்த நாடாக ஏற்றுப் கொண்டனர். கி.மு. இரண்டாம் நூற்றாண்டில் பாக்ட்ரியாவில் இருந்து வந்த கிரேக்கர்களைப் போல, தமது சொந்த மண்ணில் இருந்து நீண்ட காலம் பிரிந்து பண்பாட்டுப்பிணைப்புத் துண்டிக்கப்பட்டிருந்தாலும், அல்லது, சிந்தியர்கள், ஹூணர்களின் பண்பாடு போல் அவர்களுடைய பண்பாடு ஆதிகாலப் பழமையாக இருந்திருந்தாலும் முஸ்லீம்கள் இந்து சமுதாயத்தில் அப்படியே ஈர்க்கப்பட்டிருப் பார்கள். ஆனால் அவர்கள், சர்வதேச அளவில் முன்னேறியிருந்த ஒரு பண்பாட்டின் பிரதிநிதிகளாக இருந்ததுடன், தமது பண்பாட்டின் நிலைக்களனாக இருந்த பல பகுதிகளுடன் (பாக்தாத் உள்பட) இந்தியாவிற்கு வெளியே தொடர்ந்து தொடர்பு வைத்திருந்ததால், முற்றிலுமாக அவர்கள் இந்திய மயமாக வெகுகாலம் பிடித்தது.

உண்மையில் சொல்லப் போனால் அவர்கள், ஏனைய முஸ்லீம் நாடுகளில் இருந்தது போன்ற இஸ்லாமிய அரசையே இந்தியாவில் உருவாக்க விழைந்தனர். அதாவது, ஷரியத்தின் வரம்புக்குட்பட்ட பரம்பரையான முடியாட்சியில், முஸ்லீம் அல்லாத குடிகளுக்கு சமய, பண்பாட்டுச் சுதந்தரமும், ஓரளவுக்கு அரசியல் உரிமைகளும் கொண்டதாக ஓர் அரசை ஏற்படுத்த விரும்பினர். எனினும், இந்தக் குறுகிய அளவிலேனும் தில்லி சுல்தான் ஆட்சிப் பகுதியை இஸ்லாமிய அரசாக ஆக்கும் முயற்சி வெற்றி பெறவில்லை. அந்த முயற்சியால் புதிய தேசிய ஒருமை ஏற்படுவதற்குப் பதிலாக துரதிர்ஷ்டமாக இந்தியாவில் அரசியல் ஒருமை உருவாகத் தடை ஏற்பட்டது.

இந்துக்களும் முஸ்லீம்களும் ஒருசேர வாழ்ந்ததால், இரு பிரிவாரிடையேயும் பண்பாட்டையும் புரிந்து கொள்ளும்

போக்கு ஏற்பட்டு, மூன்று நூற்றாண்டுகளுக்குப் பின்னர் பலன் விளைந்தது. சில நோக்கத்திற்காக ஒருங்கிணைக்கும் இயல்பான செயல்வழியை தில்லி சுல்தான் அரசு புரிந்து கொள்ளவே இல்லை. ஹர்ஷரின் மறைவுக்குப் பின்னர் ஆயிரம் ஆண்டுகள் கழித்து, இந்தியாவில் தேசிய ஒருமையை மீண்டும் நிலை நாட்டுவதற்காக முகலாயப் பேரரசர் அக்பர் தான் தீவிரமாக முயன்றார். அம்முயற்சியில் அவருக்குத் தில்லி சுல்தானாட்சியின் 300 ஆண்டுகால வரலாறு—அதன் தோல்வி களும் வெற்றிகளும்—பேருதவியாக இருந்தது.

I

இப்போது நாம், தில்லி சுல்தானாட்சி நடைமுறைப்படுத்த முயன்ற பண்பாட்டுக் கருத்தையும் அதனால் இந்தியாவின் தேசிய ஒருமையில் ஏற்பட்ட பாதிப்புகளையும் கருத்திற் கொண்டு இந்தக் காலகட்டத்தை ஆராய வேண்டும்.

தில்லியில் சுல்தானாட்சி உருவெடுத்து வந்த 13ஆம் நூற்றாண்டின் முற்பாதியில் இஸ்லாமிய நாடுகளின் கிழக்குப் பகுதியில் பெரும் இக்கட்டுகள் ஏற்பட்டு பிளவு சக்திகள் தலை தூக்கியிருந்தன. அப்பாஸி கிலாஃபத்தின் வீழ்ச்சி, படினி பிரிவினரின் குழப்பச் செயல்கள், கிழக்கிலிருந்து முகலாயர் களாலும் மேற்கிலிருந்து ஐரோப்பிய மீட்சியாளர்களாலும் ஏற் பட்ட நெருக்கடி ஆகியவற்றால் முஸ்லீம் ராஜ்யங்கள் நலி வடைந்து போனதால், இஸ்லாத்தின் பண்பாட்டுச் சக்தி களுக்கு புத்துணர்வூட்டும் விஷயங்கள் ஏதுமிருக்கவில்லை.

தில்லி சுல்தானாட்சியின் எழுச்சி அத்தகைய புத்துணர் வூட்டும் விஷயத்தைத் தந்தது. இரும்புச் சட்டங்களைக் காந்தம் ஈர்ப்பது போல, அறிஞர்களையும் ஞானியரையும், கவிஞர் களையும் தலைவர்களையும் தில்லி ஈர்த்தது. அதனால், சுல்தானாட்சியை நிறுவியவர்களுக்கு, அவர்களுடைய புதிய அரசுக்கு என்ன வடிவம் கொடுப்பதென்று சிந்திக்கக்கூட நேர மிருக்கவில்லை. இராணுவ ஆளுகை போலிருந்த குத்புதீன் ஐபக் ஆட்சிக்குப்பிறகும், இல்டுமிஷ் அரசாட்சி செலுத்திய 25 ஆண்டு காலத்தின் போதும், தில்லி சுல்தான் அரசு கிட்டத்தட்ட

அந்தக் காலத்தில் இருந்த கிழக்கத்திய முஸ்லீம் அரசுகளைப் போலவே வார்க்கப்பட்டிருந்தது. அதாவது, பாக்தாத்தில் இருந்த கலிஃபா பெயரின் கீழ் இறையாண்மை பெற்று, ஷரியத் (தெய்வீகச் சட்டம்) வரன்முறைக்குட்பட்டு சுயேச்சையான அரசாட்சியாக இருந்தது. பாக்தாதின் கிலாஃபத் மீதான விசுவாசம், மங்கோலியர்களால் அந்தக் கிலாஃபத் அழிக்கப்பட்டவுடன், எகிப்தின் ஃபதிமி கலிஃபாக்களுக்கும், பின்னர் சையதுகளின் காலத்தில் தைமூருக்கும் மாறியது. லோடி வம்சத்தினரும், சூரி வம்சத்தினரும், யாரையும் பெயரிட்டுச் சொல்லாமல் தங்களை கலிஃபாவின் பிரதிநிதிகள் என்று கூறிக்கொண்டனர். அவர்களுடைய நாணயங்கள் மூலம் இதை அறிகிறோம்.

கிலாஃபத்துடனான உறவில் மட்டுமின்றி, பிறவிஷயங்களில் கூட தில்லி சுல்தான் அரசின் இஸ்லாமியப் பண்புகள் கற்பனைக் கதை போலவே இருந்தன. முகமது நபியை அடுத்து வந்த உண்மையான நான்கு கலிஃபாக்களுக்குப் பிறகு இஸ்லாமிய அரசில் ஊடுருவிய ஏகபோகக் குடியாட்சி என்ற பாரசீகக் கருத்து, பாரசீக அரசர்களும், துருக்கிய அரசர்களும் ஆண்ட ராஜியங்களில் இன்னும் விளக்கமாக விவரிக்கப்பட்டது. ஆனால், தில்லி சுல்தான் அரசில் இஸ்லாம் சாராத இந்த ஏதபோகம் இன்னும் அதிகமாகப் பிரஸ்தாயிக்கப்பட்டது. பாரசீக ராஜ்யத்திலும் துருக்கி ராஜ்யத்திலும் மன்னர்கள், பெருமளவுக்கு அரசமைப்புச் சட்டத்திலும், ஓரளவுக்கு நிலவருவாய் முறையிலும் இஸ்லாமிய நெறியிலிருந்து விலகிப் போயினர். பெரும்பாலான பிறவிஷயங்களில் அவர்கள் ஃபுகாஹா (இஸ்லாமியச் சட்டமுனைவர்கள்) சொல்லியவாறு ஷரியத் நெறிகளைப் பின்பற்றினர். ஆனால் தில்லி சுல்தான் அரசிலோ சுல்தான் தனிவாழ்விலோ அல்லது ராஜிய நிர்வாகத்திலோ ஷரியத்தைப் பின்பற்றுவதும் பின்பற்றாததும் சுல்தானின் விருப்பத்தைப் பொறுத்திருந்தது. குறிப்பாக, பொதுச் சட்டமியற்றலைப் பொறுத்தவரையில், சுல்தானின் விருப்பத்திற்கு ஏற்ப சட்டமியற்றும் உரிமையை அனைவரும் அங்கீகரித்தனர்.

பொருளாதார விஷயங்களில் கூட இஸ்லாம் விதித்துள்ள நெறிகளின்றும் பிற பெரும்பாலான இஸ்லாமிய அரசுகளைக்

காட்டிலும் தில்லி சுல்தான் அரசு விலகிப் போனது. எடுத்துக் காட்டாக இஸ்லாம் துவங்கிய காலத்தில் இருந்து விளைவில் ஐந்தில் ஒரு பங்காக இருந்த (வளங்குன்றிய நிலங்களுக்கு இன்னும் குறைவு) விவசாய நிலத்தின் மீதான வரியை லோடிக் களும் சூரிக்களும் வெகுவாக உயர்த்தினர்; ஒரு கட்டத்தில், அலாவுதீன் கில்ஜியின் காலத்தில் விளைவில் பாதி நில வரியாக வசூலிக்கப்பட்டது. முஸ்லீம் சாகுபடியாளர்களுக்கு இஸ்லாம் வழங்கிய 50 சதவீதச் சலுகையை தில்லி சுல்தான் அரசு ஒரு போதும் அளித்ததாகத் தெரியவில்லை. இஸ்லாமிய வாரிசுமைச் சட்டம் கடுமையாக அமல்படுத்தப்படவில்லை. இஸ்லாம் மதத்துக்கு மாறியவர்கள் அந்த வட்டார வழக்கங் களைப் பின்பற்ற அனுமதிக்கப்பட்டதால், பெண் குழந்தை களுக்கு வாரிசுரிமை மறுக்கப்பட்டு ஷரியத்தின் அடிப்படைக் கோட்பாடு மீறப்பட்டது. வட்டிக்குக் கடன் கொடுப்பதும் பெறுவதும் இஸ்லாத்தில் தடை செய்யப்பட்டிருந்தாலும் மக்களிடையே, குறிப்பாக இந்துக்களிடையே அந்த வழக்கம் இருந்தது.

சுருங்கச் சொன்னால், பிற மத்தியப்பகுதி முஸ்லீம் அரசு களைக் குறித்த 'இஸ்லாமிய அரசு' என்ற குறுகிய பொருளில் கூட தில்லி சுல்தான் அரசு இருக்கவில்லை. முஸ்லீம்களின் தேசிய அரசாகக்கூட தில்லி சுல்தான் அரசு இருக்கவில்லை. சுல்தானின் சமயத்தைச் சேர்ந்தவர்களென்ற வகையில், சுல் தான் பெருமளவுக்கு நம்பியிருந்த இராணுவத்தின் பெரும் பகுதியான முஸ்லீம்கள், முஸ்லீம் அல்லாதவர்களைக் காட் டிலும் உயர்வாக நடத்தப்பட்டனர். ஆனால், முஸ்லீம்களில் கூட பாரபட்சமாக போக்கு நிலவியது. சாதாரண மக்களைக் காட்டிலும் பிரபுக்கள் மேலானவர்களாகவும், உள்ளூர் முஸ்லீம் களைக் காட்டிலும் வெளிநாடுகளைச் சேர்ந்த முஸ்லீம்கள் மேலானவர்களாகவும் கருதப்பட்டனர். அரசனுடன் உள்ள தொடர்பைப் பொறுத்தவரையில், முஸ்லீம் மக்களின் அனைத்துப் பிரிவினரும், இந்துக்களும் குடிமக்களாகவே கருதப்பட்டனர். அரசாங்கத்தின் கொள்கையை வரையறுப் பதில் அவர்களுக்குச் செல்வாக்கு எதுவும் இருக்கவில்லை. எனவே, தில்லி சுல்தான் அரசை பல முஸ்லீம் வம்சத்தினரால்

ஆளப்பட்ட ஒரு சர்வாதிகார ஆட்சியே அன்றி வேறில்லை என்றுதான் நாம் கூற வேண்டும்.

ஆனால், பெரும்பான்மையாக இருந்த இந்து மக்களுக்கும் தில்லி சுல்தான் அரசுக்கும் இடையேயான உறவும் இந்திய நாட்டமைப்பில் அதனால் ஏற்பட்ட விளைவும் எவ்வாறிருந்தது என்ற வினாவைப் பற்றியே நாம் பெரிதும் அக்கறை கொண்டுள்ளோம். ஒன்பதாம் நூற்றாண்டின் துவக்கத்தில் இருந்து பத்தாம் நூற்றாண்டின் இறுதிவரை வடஇந்தியாவின் பெரும் பகுதி, வீரமும் காதலும் செறிந்த ராஜ்புத்ர அரசர்களால் ஆளப் பட்டதென்பதை நாம் முன்னரே கண்டோம். தேசிய ஒருமை என்ற கண்ணோட்டத்தில், ஒற்றுமையின்மையே மேலோங்கி யிருந்த காலம் அது. பல சாதிகளாகவும், துணைச் சாதி களாகவும், இந்து சமுதாயம் கண்மூடித்தனமாகப் பிரிவு பட்டிருந்தது. முன்னணியில் இருந்த இனங்களான ராஜ்புத்ர இனமும், பிராமண இனமும் பல சாதிகளாகவும் கோத்ரங் களாகவும் பிரிந்திருந்தன. ராஜ்புத்ரர்களிடையே தமது வம்சா வழி உணர்வு மிகவும் வலுப்பெற்று, முடிவேயில்லாத அளவுக்கு குடும்பச் சண்டைகள் நடைபெற்று வந்தன. அத்தகைய சூழலில் இந்தியாவின் ஒருமைக்காக யாராலும் பாடுபடமுடியவில்லை.

ஒற்றுமையற்ற இந்தப் போக்கே, முஸ்லீம் படையெடுப் பாளர்களுக்கு இந்தியாவை வெற்றிகொள்ளும் வாய்ப்பை அளித்தது. முகமது கஜினிக்கு எதிராக ஒன்றுபட்ட படை எதுவும் ஒரு போதும் போரிடவில்லை. முகமது கோரிக்கு எதிராக இறுதிக்கட்டத்தில், ராஜ்புத்ர அரசர்களால் ஒருங் கிணைந்த படை திரண்டபோதிலும் அது முழுமையானதாக இருக்கவில்லை. அப்போது அவர்களுடன், ஆற்றல்மிக்க கன்னோஜி அரசன் சேராததால், இந்தியப் படைபலத்தின் ஒரு சிறு பகுதிமட்டுமே முகமது கோரிக்கு எதிராகத் திரண்டது.

தில்லி சுல்தான் அரசு ஏற்பட்டதும், முன்னர் குஜ்ரர்கள் மற்றும் ஹூணர்கள் ஆட்சியின்போது இந்து மக்களிடம் எழுந்த அதே உணர்வு மீண்டும் ஏற்பட்டது. அன்னியப்படை யெடுப்பாளர்களிடம் அவர்கள் வெளிப்படையாக அடி பணிந் தாலும், உள்ளூர அவர்களிடையே தீவிரமான சமய உணர்வு

மேலோங்கி, அவர்களுக்கும் முஸ்லீம்களுக்கும் இடையே எந்த விதமான கலப்பும் ஏற்பட வழிதராமல் தனித்து இருந்தனர். குஜ்ரர்களையும் ஹூணர்களையும் குறிக்க உருவாக்கப்பட்ட 'மாவெச்சா' என்ற சொல்லை முஸ்லீம்களைக் குறிக்கவும் பயன்படுத்தினர்.

முஸ்லீம்கள் மீதான சாதாரண இந்துக்களின் வெறுப்பு, உணர்வுப் பூர்வமானது என்றாலும், முஸ்லீம் அரசின் மீதான இந்துக்களின் மேல்சாதியினருடைய வெறுப்புக்கு வலுவான காரணங்கள் இருந்தன. முஸ்லீம் ஆட்சியாளர்கள் தமது ஆளுகைப்பரப்புடன் ஏனைய இந்து ராஜ்யங்களையும் இணைத்துக் கொள்வரோ என்று அவற்றின் இந்து ஆட்சி யாளர்களும் உள்ளூர் தலைவர்களும் அஞ்சினர். கப்பம் செலுத்த வேண்டும் என்று கோரி மற்றவற்றைத் தமது பொறுப்பில் விட்டிருந்தால் ஒரு மத்திய அரசை, அது அன்னி யர்களால் ஆனது என்றாலும் ஏற்றுக்கொள்ள அவர்கள் தயாராக இருந்தனர். ஆனால், தமது ஆட்சிப் பகுதிகள் அனைத் தையும் கைப்பற்றி விழைந்த மத்திய அரசானது, அவர் களுடைய தன்னல நோக்கிற்கு எதிரானதாக மட்டுமின்றி, இந்திய மரபுகள் எல்லாவற்றுக்கும் முரண்பட்டது என்றும் அவர்கள் கருதினர்.

அரசியல் நிலை மாற்றத்தால் பிராமணர்களுக்கு ஏற்பட்ட இன்னலும் குறைவானதன்று. தில்லி சுல்தான் அரசு இந்துக் களுக்கு முழுமையான சமயச் சுதந்தரம் தந்து, அவர்களுடைய மதச் சட்டங்களை அங்கீகரித்து, நீதித்துறை நிர்வாகத்தில் நீதி பதிகளுக்கு உதவியாக பிராமணர்களை நியமித்திருந்த போதிலும், பிராமணர்களும் ஒரு சாதியினராகக் கருதப் பட்டதால், சமுதாய, பொருளாதார அனுகூலங்களில் ஏற்பட்ட இழப்பை ஈடுசெய்ய முடியவில்லை. இதற்கு முன்னர், பிராமணர்கள், புரோகிதர்களாகவும், ஜோதிடர்களாகவும், நீதித்துறை அதிகாரிகளாகவும் நியமிக்கப்பட்டு, அரசாங்கதின் அறக்கட்டளைத் துறைகளை நிர்வகித்து வந்தனர். (அவற்றை தில்லி சுல்தான் அரசு ஒழித்துவிட்டது) பிராமணர்களின் முன்னுரிமைகள் சட்டப்பூர்வமாக ஏற்கப்பட்டு, அவர் களுடைய பாதுகாப்புக்கு அரசாங்கம் உத்ரவாதம் தந்திருந்தது.

ஆனால், புதிய அரசியல் மாற்றம் அவர்களுடைய அதிகார நிலையும் முன்னுரிமைகளையும் நேரடியாகப் பாதித்ததுடன், மறைமுகமாக, அவர்களுடைய சமுதாய அந்தஸ்தையும் செல் வாக்கையும் மட்டுப்படுத்தியது. இதைத்தவிர, முஸ்லீம் சமுதாயத்தில் புரோகிதர்கள் என்ற ஒரு வகுப்பு இல்லாத வழக்கமும், இந்து சமுதாயத்தில் பிராமணர்களின் முக்கியத் துவத்தைக் குறைக்க காரணமாயிருந்தது என்றும் கொள்ளலாம்.

பொதுவாக, சாதாரண மக்களைப் பொறுத்தவரையில், ஆட்சியாளர்களுடனான அவர்களது உறவு மிக நெருக்கமாக இல்லை என்றாலும், காலப்போக்கில் ஒரளவுக்கு நன்றாகவே இருந்தது. துவக்கத்தில் வெறுப்பும் நம்பிக்கையின்மையும் இருந்தாலும், புதிய அரசுடன் அதிருப்தி அடைய குறிப்பான காரணம் ஏதுமில்லாததால் பின்னர் அரசுடன் ஒத்துழைக்கத் தொடங்கினர். ஒட்டு மொத்தத்தில் முஸ்லீம் அரசர்கள் அமைதியையும் ஒழுங்கையும் பேணி, நேர்மையான அரசாட்சி செலுத்தி, இந்துக் குடிமக்களுக்குச் சமயச் சுதந்திரத்தையும் பண்பாட்டுச் சுதந்தரத்தையும் வழங்கினர். இருந்த போதிலும் அவர்கள் உரிமையியல் சட்டங்களையும், குற்றவில் சட்டங் களையும் திருத்தியமைத்து இஸ்லாமியச் சட்டங்களின் சில கூறுகளைப் புகுத்தினர். வேற்று சமயத்தைப் பின்பற்றும் குடி மக்களிடையே தமது சொந்த மதச் சட்டங்களை ஆட்சி யாளர்கள் புகுத்துவது இந்தியாவிற்குப் புதியதன்று. இந்து அரசர்களும் பௌத்த அரசர்களும் இதை முன்னர்ச் செய்திருக் கின்றனர். ஆனால், இந்துக்களின் சமயத்துறை, இந்துமத சட்டம் ஆகியவை பற்றிய தர்ம சாஸ்திரத்தில் அன்னியர் தலை யிடுவதை இந்துக்களால் சகித்துக் கொள்ள முடியாது. அதனால், தான் தில்லி சுல்தான்கள் அதைத் தவிர்த்தனர். மேலும், இந்து சமயச் சட்டங்கள் சம்பந்தப்பட்ட வழக்குகளிலும், இந்துக் களின் சமய வாழ்வியல் பற்றியவற்றிலும் முடிவெடுப்பதற்கு உதவ மத்திய அறமன்றத்திலும், சமஸ்தான அறமன்றங்களிலும் இந்துப் பண்டிதர்களை சுல்தான்கள் நியமித்தனர்.

தில்லி சுல்தான் அரசு இந்தியாவிற்கு அரசியல் ஒருமையை அளித்த போதும், இந்துக்கள் அதனைத் தமது சொந்த அரசாக ஏற்கவில்லை. ஏனெனில், சிக்கந்தர் லோடி,

ஷெர்ஷா சூரி ஆகிய இருவரையும் தவிர ஏனைய முஸ்லீம் ஆட்சியாளர்கள் தமக்கும் இந்துக்குடிமக்களும் இடையேயிருந்த இடைவெளியை நிரப்ப எந்த ஒரு முயற்சியையும் மேற் கொள்ளவில்லை. மாறாக, இஸ்லாமிய ராஜ்யமாக இருக் கிறோம் என்பதை நியாயப்படுத்துவதற்காக தவறான வழி காட்டுதலின் பேரில் இந்துக்கள் மீது வாக்குபதிவு வரி (ஜிஸியா) என்ற ஒன்றை விதித்து அந்த இடைவெளியை அதிகரித்தனர். நாம் மேலே காட்டியவாறு தில்லி சுல்தான் அரசு ஓர் இஸ்லாமிய அரசாக இருக்கவில்லை. அவ்வாறு இருந்தாலும் கூட ஜிஸியா வரியை விதிக்க அதற்கு உரிமை யில்லை. ஏனெனில், ஜிஸியா என்பது, ஆதிகால இஸ்லாமிய அரசில், கட்டாயமாக இராணுவப் பயிற்சி பெறுவதில் இருந்து விதிவிலக்குப் பெறுவதற்கான கட்டணமாகும். அத்தகைய கட்டாய இராணுவப் பயிற்சி முறை இந்தக் கால கட்டத்தில் வழக்கத்தில் இல்லை. தில்லி சுல்தான்கள் விதித்த ஜீஸியா வரி பெயரளவுக்கு மட்டுமே இருந்து முறையாக வசூலிக்கப் படவில்லை என்றாலும், இந்துக்களின் சுயமரியாதையை அது வெகுவாகப் பாதித்தது. மேலும் அரசாங்கப் பணிகளைப் பொறுத்தவரையிலும் கொள்கை ரீதியாக பாரபட்சம் இல்லை என்றாலும் நடைமுறையில் பாரபட்சமாக போக்கு நிலவியது. அப்போது இந்துக்களுடைய நன்மதிப்பைப் பெறுவதற்கான முயற்சிகளை மேற்கொண்ட முதலாவது ஆட்சியாளர் முகமது துக்ளக் ஆவார். அந்தக் கால கட்டத்தின் இறுதியில் குறிப்பாக சிக்கந்தர் லோடி, ஷெர்ஷா ஆகிய இருவருடைய ஆட்சிக் காலத்தின்போது, அரசாங்கப்பணியில் சமய அடிப்படையில் பாரபட்சம் காட்டும் போக்கு முற்றிலுமாக மறைந்தது. இந்துக்கள் அப்போதைய அரசவை மொழியான பாரசீக மொழியைப் பயின்று சில பெரிய பொறுப்புள்ள பதவி களைப் பெற்றனர். தில்லி சுல்தான் ஆட்சியினின்றும் விடு பெற்ற வங்காளம், தக்காணத்தின் பாமினி அரசு போன்ற வையும், தில்லியின் ஆளுமைக்குக் கீழ் வராதிருந்த காஷ்மீர் (ஜைனுல்-அபிதின் அரசாட்சியின்போது) போன்றவையும் ஆரம்பத்தில் இருந்தே சமத்துவக் கொள்கையைப் பின்பற்றி இந்துக்களின் அன்பையும் நன்மதிப்பையும் பெற்றிருந்தன.

ஆனாலும், முஸ்லீம் ஆட்சியாளர்களுடன் இந்துக்கள் சமரசமான நல்லுறவை மேற்கொள்ளுவதற்கு வெகு முன்னமேயே, சாதாரண முஸ்லீம் மக்களுடனான உறவு குறிப்பிடத்தக்க வகையில் மேம்பட்டிருந்தது. முஸ்லீம்கள் இந்தியாவைத் தமது தாயகமாக ஏற்றுக் கொண்டு, இன மேலாதிக்க உணர்வுகளில் இருந்து விடுபட்டு, சமயவெறி மறைந்து, படைவெற்றியாளர்கள் என்ற இறுமாப்பு மெல்ல மெல்லக் குறைந்தபோது, இந்துக்களும் தமது பகைமையுணர்ச்சிகளில் இருந்து மெல்ல விடுபட்டனர். இத்தகைய இணக்கமான சூழல் உருவாக மிகமுக்கியமான காரணங்களில் ஒன்று, பக்தி இயக்கத்தைச் சேர்ந்த முஸ்லீம் ஸுபிகளும், இந்துத் துறவியரும் மேற்கொண்ட சமரச முயற்சிகளே ஆகும்.

இந்தியாவில் இருந்த ஸுபிகளில் பெரும்பாலோர், இயல்பாயமைந்த ஒருமை வழியில் கடவுள் ஒருவரே என்ற கருத்தை உணர்ந்து கொண்டு போதித்து வந்தனர். அந்தக் கருத்துக்கள், வேதாந்த தத்துவத்தின் கருத்துகளுடன் ஒத்துப் போவதைக் கண்ட இந்துக்கள், அவற்றின்பால் ஈர்க்கப் பட்டனர். சமத்துவம், சகோதரத்துவம் ஆகியவற்றின் அடிப் படையில் அமைந்த இஸ்லாத்தின் சமுதாய அமைப்பில் இந்து மக்களின் கீழ்மட்ட சாதியினர் பெருமளவு ஈர்க்கப்பட்டனர். பெரும் எண்ணிக்கையிலான இந்துக்கள் இஸ்லாத்தைத் தழுவினர். தழுவாதவர்கள் முஸ்லீம்களுடன் விருப்பப்படி இணங்கி வாழ்ந்தனர். இஸ்லாத்துக்கு மதம் மாறிய இந்துக்களை முதலில் அவர்களுடைய மக்களே விலக்கி வைத்திருந்தாலும், காலப்போக்கில் ஏற்றுக் கொண்டதால் அவர்கள் உறவினர் களுக்கும், தமது புதிய சமய உடன்பிறப்பாளர்களுக்கும் இணைப்புப் பாலமாக விளங்கினர்.

இந்துக்களுக்கும் முஸ்லீம்களுக்கும் இடையே சமய நல்லிணக்கச் சூழலை உருவாக்குவதில் பக்தி இயக்கமும் பெரும் உந்து சக்தியாக இருந்தது. 14ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் இருந்து 15ஆம் நூற்றாண்டின் மத்தி வரையிலான காலத்தில் வாழ்ந்ததாகக் கருதப்படும். இராமானுஜரின் தத்துவப் பிரிவைச் சேர்ந்த புகழ்பெற்ற துறவியான ராமானந்தர் வட இந்தியாவில் பக்தி இயக்கத்தைப் பரப்பினார். விஷ்ணுவின்

அவதாரமான ஸ்ரீராமச்சந்திரனே பக்தி செலுத்தப்பட வேண்டியவன் என்று பக்திக்கு அவர் இலக்குக் கற்பித்ததால் அவரது இயக்கம் பரவியது. ஏனெனில் ஸ்ரீராமனின் எழில் ததும்பும் இன்முகம், மனிதர்களின் கற்பனை வசப்படுமளவுக்கு எளிதாயிருந்தது. நால் வருணத்தார்க்கும், ஆடவருக்கும் மகளி ருக்கும், ஏன் முஸ்லீம்களுக்கும் கூட தமது இயக்கக் கதவுகளைத் திறந்து வைத்திருந்தார் ராமானந்தர். அவருடைய அருள் பெற்ற சீடரான துளசிதாசர் கவித்துவ மாயத்தால், பல லட்சக் கணக்கான மக்களின் இதயங்களை ராம பக்தியின் பால் ஈர்த்தார். ராமானந்தரின் இன்னொரு முக்கிய சீடரான கபீர் (15ஆம் நூற்றாண்டின் முற்பாதியில் இருந்து அதன் இறுதி வரை அல்லது அடுத்த நூற்றாண்டின் துவக்கம் வரை வாழ்ந்தவர்) துவக்கிய அவருடைய தனி இயக்கம் இந்துக்களை மட்டுமின்றி பெரும்பாலான முஸ்லீம்களையும் ஈர்த்தது.

பக்தியும் நேயமும் நிறைந்த கபீரின் இசைப் பாடல்கள், இந்துக்கள், முஸ்லீம்கள், மற்ற ருத்ர பிரிவு மக்கள் அனைவரின் ஆழ்ந்த சமய உணர்வைப் பிரதிபலித்தன. கபீருடைய கடவுள் என்னும் கருத்து மறை மெய்யியல் சார்ந்த ஒன்றாகும். இன்னும் சொல்லப் போனால் அவரைப் பொறுத்தவரையில் கடவுள் என்பது நுண்ணறிவாலும் அறியமுடியாத ஓர் அனுபவம். அந்த அனுபவத்தை அறிவுப் பூர்வமாக விளக்க முயன்றால் அதன் விளைவு சிக்கலாயும் முரண்பாடாயும் இருக்கும். அத் தகைய முரண்பாடான கருத்துக்கள் ஒவ்வொன்றும் அதனதன் வகையில் மெய்யானதுதான் என்றாலும், உண்மையின் ஒரு கூற்றினை மட்டுமே அவை விளக்குவதால் முழுமையுடை யாதவை என்றும் கபீர் கூறுகிறார். இவ்வாறாக அவர், இந்து, இஸ்லாம் ஆகியவற்றின் ஆன்மீக அடிப்படை ஒன்றே என்கிறார். ஆயினும், இரண்டு சமயங்களும் தமது அடித்தளத் தின்மீது உருவாக்கிய ஆணவக் கருத்துக்களையும் சடங்கு களையும் எதிர்க்கிறார். சாதி, வண்ணம், நாடு ஆகியவற்றால் பாரபட்சம் காட்டுவதை அவர் எதிர்க்கிறார். பக்தி இயக் கத்தைச் சேர்ந்த மற்றவர்கள் போலவே கபீரும் தமது கருத்துக்களை ஒழுங்குபடுத்தித் தொகுக்கவோ எழுதவோ விரும்பவில்லை. ஆனால் அவற்றைப் பாடல்கள் மூலம்

வெளிப்படுத்தினார். அவை அரவது காலத்தில் எங்கும் பாடப்பட்டன, பின்னர் நூல்களாகத் தொகுக்கப்பட்டன.

இந்துக்களும் முஸ்லீம்களும் பெரும் எண்ணிக்கையில் சீடர்களாக இருந்த பல பக்தி இயக்கங்கள் வங்காளத்தில் இருந்தன. அவற்றுள்ளும் சைதன்யரின் (1485-1533) கிருஷ்ண பக்தி இயக்கமே பிரசித்தமாகி இருந்தது. மகாராஷ்டிரத்தில் நாம் தேவ் (பதினான்காம் நூற்றாண்டின் துவக்கத்தில் பிறந் தவர்) துகாராம் (பதினேழாம் நூற்றாண்டினர்) ஆகியோர் பக்தி இயக்கத்தைச் சாதாரண பொது மக்கள் இயக்கம் என்ற நிலையில் இருந்து உயர்த்தி, அறிஞர்களிடையேயும், சாதாரண மக்களிடையேயும் ஆழமான தாக்குறவை ஏற்படுத்தினர்.

இத்தகைய தூய சான்றோர்கள்—அவர்களில் ஒரு சிலரின்—பெயரை மட்டும் மேலே குறித்துள்ளோம்—சமயத்தை அதன் பொறிகளில் இருந்து பிரித்து, இந்து இறையியலையும், இஸ் லாமிய டஸவ்ஃப் கருத்தையும், ஒரே கடவுளின் பால் அன்பும் பக்தியும் கொண்ட இந்தியாவை ஒருங்கிணைக்கும் இயக்கமாக, ஒன்று சேர்க்க முயன்றனர். ஆனால், இறையியல் அனுபவம் மட்டுமே ஒரு சமயத்தை உருவாக்காது என்பதும் துரதிர்ஷ்ட மானது. எனவே இந்தச் சமய இயக்கங்கள் அனைத்தும் விரை விலேயே இயன்மைச் சமயத்திற்குரிய சேர்க்கைகளுடன் பல பிரிவுகளாகப் பிரிந்தன. இதனால் சமயச் சான்றோர்களின் முயற்சிகள் வீணாயின எனக் கருதலாகாது. கொண்டாட் டங்கள் சடங்குகள் ஆகிய தளைகளில் இருந்து சமயத்தை அவர்களால் விடுவிக்க இயலவில்லை என்றாலும் சமய விழிப்புணர்வில் ஏற்பட்டிருந்த தேக்கத்தைத் தகர்த்து அதற்குப் புதியதோர் இயக்கத்தையும் ஒட்டத்தையும் புத்துணர்ச்சியையும் புது வாழ்வையும் தந்தனர். இந்து சமய ஒட்டத்தையும் இஸ்லாமிய ஒட்டத்தையும் மேல் மட்டத்தில் அவர்களால் ஒன்றி ணைக்க முடியவில்லை என்றாலும், அந்த ஒட்டங்களின் ஆதார மான ஊற்று எங்கோ ஓரிடத்தில் கீழே ஒன்று சேர்வதை அவர் கள் காட்டினர். வரலாற்றின் மத்திய காலத்தில் வேறெங்கும் காணப்படாத சமய நல்லிணக்கச் சூழலை அவர்கள் இந்தி யாவில் உருவாக்கினர்.

தத்துவார்த்தச் சூழலால் ஆழமாகத் தாக்குற்ற அழகுணர்ச்சி

யாலும் இந்துக்களும் முஸ்லீம்களும் இன்னும் நெருக்கமாக இணைந்தனர். நுண்கலைகளான ஓவியமும் இசையும் இஸ் லாத்தில் பல கட்டுப்பாடுகளுக்குட்படுத்தப்பட்டு முஸ்லீம் நாடுகளில் செழிக்கப்படவில்லை. இந்தியாவில், இந்தக் கால கட்டத்தில், முஸ்லீம் ஓவியக் கலைக்கு ஆதரவை மறுத்தாலும், அவர்களின் நெஞ்சங்களை இந்திய இசை பிடித்துக் கொண்டது. இந்து சமயத்திலிருந்து மதம் மாறிய பொது மக்களைத் தவிர, முஸ்லீம் பிரபுக்களும் அரசர்களும் குறிப்பாக பிஜாப்பூர் மற்றும் ஜவுன்பூர் அரசர்கள் இசையின் பால் வெகுவாக நாட்டம் கொண்டிருந்தனர். ஜவுன்பூரின் சுல்தா னாகிய ஹூஸேன் ஸொர்க்கி, 'காயல்' என்ற புதிய இசை பாணியைக் கண்டுபிடித்ததாகச் சொல்லப்படுகிறது. அந்தப் பாணி முஸ்லீம்களிடையேயும் இந்துக்களிடையேயும் பிரபல மானது. 'திரௌபத்' என்ற பழைய இந்து பாணி இசையை, புதிய நாட்டம் கொண்ட முஸ்லீம்கள் வெகுவாக ரசித்தனர். பிஜாப்பூர் அரசரான இப்ராஹிம் அதில்ஷா, சிறந்த இசைச் சுவைஞராக இருந்ததுடன் மட்டுமின்றி 'நௌரஸ்' என்ற இசை பற்றிய நூலொன்றையும் எழுதினார். முஸ்லீம் ஸூபிகளும் இசையைப் போற்றினர். சுருங்கச் சொன்னால், இந்து முஸ்லீம் ஐக்கியத்தின் இதயத் துடிப்பாக இசை விளங்கியது.

முஸ்லீம்கள் அழகின்பால் கொண்ட நாட்டத்தை வெளி படுத்திய முக்கிய துறை கட்டடக் கலையாகும். அத்துறை இந்துக் களுக்கும் முஸ்லீம்களுக்கும் ஒருவருக்கொருவர் ஆட்படுத்தவும் ஆட்படவும் பெரும் வாய்ப்பை நல்கியது. அப்போது இந்தியாவில் ஆட்சி புரிந்தவர்களில் முஸ்லீம் அரசர்களிடம் தான் தமது விருப்பம் போல் எழிலார்ந்த கட்டடங்களைக் கட்டுவதற்கு வேண்டிய அளவில் வளங்கள் இருந்தன. எனினும் அவர்கள் தமது விருப்பங்களை நிறைவேற்ற இந்து கட்டடக் கலை நிபுணர்களையும கைவிஞர்களையும் தான் பணிக்கு அமர்த்தினர். ஒரு கட்டடத்தை நிர்மாணிக்க வேண்டும் என்று ஒரு முஸ்லீம் அரசனின் மனதில் தோன்றினால், அதை இந்தியச் சூழலை எவ்விதத்திலும் பாதிக்காது. அந்தக் கட்ட டத்தை வடிவமைத்துக் கட்டித்தரும் இந்து கட்டடக்கலை நிபுணன் அதை இந்து மனப்போக்கில் வார்த்தெடுக்கிறான்.

இவ்வாறாக, பெரும் மெய்யிலாளர்கள் தீவிரமாக முயன்றும் சமயத்துறையில் உருவாக்க முடியாத கலப்பு, யாரும் அறியா மலேயே கட்டடக்கலைத்துறையில் நிகழ்ந்தது. தில்லி சுல்தான் ஆட்சி ஏற்பட்ட முதல் நூறாண்டுகளில் இந்து-முஸ்லீம் பாணியில் அமைந்த கட்டடக்கலை உருப்பெற்றது. அதனையே 14 ஆம் நூற்றாண்டில் பல மாற்றங்களுடன் வங்காளம் குஜராத் மற்றும் தக்காணத்தில் ஆண்ட முஸ்லீம் அரசர்களும் புந்தேல் கண்ட், ராஜஸ்தான் ஆகிய இடங்களில் ஆண்ட இந்து அரசர்களும் பின்பற்றினர்.

இப்போது நாம் காண்கின்ற தில்லி சுல்தான்களால் முதலில் கட்டப்பட்ட பெருங்கட்டடங்களான, அஜ்மீரில் உள்ள ஜமாமஸ்ஜித், தில்லிக்கருகில் உள்ள குவாத்தல்-இஸ்லாம் மசூதி போன்றவை, துவக்கத்தில் இஸ்லாமியக் கட்டடக்கலை, அப்போது கிடைத்த வளங்களுக்கு ஏற்ப கட்டப்பட்டன என்பதை மெய்ப்பிக்கின்றன. அஜ்மீரில் உள்ள ஜமாமஸ்ஜிதின் வடிவமைப்பானது, மௌண்ட் அபுவில் உள்ள ஜைன ஆல யத்தை மாதிரியாகக் கொண்டு உருவாக்கப்பட்டது என பெர் குஸன் குறிப்பிடுகிறார். குவாத்துல்-இஸ்லாம் மசூதியானது, சிதிலமாகிப்போன ஓர் ஆலயம் இருந்த இடத்தில் கட்டப் பட்டது. இந்த மசூதியின் ஒரு பகுதியான, கம்பீரமாய் விளங்கும் குதுப்மினார், பொதுவாகப் பார்க்கும் போது இஸ்லாமியக் கலையைச் சார்ந்ததாய் இருந்தாலும் குப்தர்கள் காலத்திலும், இடைக்காலத்தைச் சேர்ந்த ஷிகார் ஆட்சிக்காலத்தின் போதும் உருவாக்கப்பட்ட தூண்களின் சாயல் அதில் தெரிகிறது. மேலும் அதில் உள்ள அலங்கார வேலைகளைப் பார்க்கும் போது, வட இந்தியாவின் இந்து மற்றும் ஜைன பாணியின் நேரடித் தாக்குறவு தெரிகிறது. மனிதர்கள் மற்றும் விலங்கு களின் உருவங்கள் அக்கட்டடங்களில் கவனமாகத் தவிர்க்கப் பட்டுள்ளன. ஆனால் அங்கங்கே காணப்படும் மலர் வளை யங்கள், பூககூடைகள் போன்றவை அவற்றின் தோற்றிடத் துக்குச் சான்று பகருவதுடன் கூஃபிக் கானி அழகெழுத்துக் கலையில் அராபிய எழுத்துக்களுடன் சிறப்பாகக் கலந்திலங்கி எழிலாகத் தோற்றமளிக்கின்றன.

தில்லியின் ஆட்சிப்பிடியில் இருந்து பிரிந்த முஸ்லீம்

அரசுகள் , அந்தந்தப் பகுதியில் இருந்த சூழலுக்கு ஏற்ப, இந்து பாணியைக் கருத்தில் கொண்டு, இந்தக் கட்டடக்கலை பாணியைப் பின்பற்றின. குஜராத்தில் அமைந்த கட்டடங்களில் கோள வடிவ முகட்டையும், கூரான வளைவையும் தவிர மற்ற அனைத்து அம்சங்களும் இந்து பாணியே ஆகும். 15 ஆம் நூற்றாண்டில் கட்டப்பட்ட முஹாபிஸ்கான் மசூதியும், 16 ஆம் நூற்றாண்டில் கட்டப்பட்ட அபுதுரக் கல்லறை மாடங்களும் இந்த பாணியில் கட்டப்பட்ட சிறந்த கட்டடங்களுக்கு எடுத்துக் காட்டாகத் திகழ்கின்றன.

தில்லி சுல்தான் ஆட்சியில் இருந்ததைக் காட்டிலும், அந்தக் கால கட்டத்தின் இறுதியில், தனித்து சுயாட்சி பெற்ற சிறிய முஸ்லீம் ராஜ்யங்களில் இந்து முஸ்லீம் மக்களுக்குகிடையே யான நல்லிணக்கமும், கருத்திணக்கமும் மிகவும் நெருக்கமாக இருந்தது. இந்த ராஜ்யங்கள், அதிலும் குறிப்பாக வங்காளத் திலும் தக்காணத்திலும் இருந்த முஸ்லீம் அரசுகள் முற்றிலும் இந்துச் சூழலிலேயே இருந்தன. தில்லியின் அதிகார வரம்பி லிருந்து விடுபட்டுத் தமது சுதந்தரத்தை நிலை நிறுத்த அவை இந்துக் குடிமக்களின் நல்லெண்ணத்தையும் ஆதரவையுமே நம்பி இருந்தன. தமது சிறிய ஆட்சிப்பகுதிக்குள் மக்களுடன் நெருக்கமாக இருந்த முஸ்லீம் அரசர்கள், அவர்களுடைய உணர்வுகளையும் விருப்பங்களையும் உணர்ந்து கொண்டு அவற்றை மதித்தனர். உள்ளூர் அளவிலான தலைவர்களை மாற்றாமல் அவர்கள் மீது கப்பம் மட்டுமே விதித்தனர். இந்துக் களை சிறிய மற்றும் பெரிய பதவிகளில் எல்லாம் நியமித்து அவர்கள் அரசின் நிர்வாகத்தில் ஈடுபடுத்தினர். இவ்வாறாக அவர்கள் தமது இந்துக்குடிமக்களுடன் தொடர்பை ஏற்படுத்திக் கொண்டு அம்மக்களின் நல்லன்பைப் பெறுவதில் வெற்றி கண்டனர்.

வங்காளத்தில் ஆண்ட முஸ்லீம் அரசர்களில் அலாவுதீன் ஹூஸேன் ஷாவும் (1493-1518) அவர் மகன் நஸிருதீன் நுஸ்ரத் ஷாவும் (1518-1533) வங்காள மொழிப் புலவர்களாக விளங்கி, சமஸ்கிருதத்தில் இருந்து வங்க மொழிக்குப் பல மொழி பெயர்ப்புகளை செய்வித்து, மக்களிடையே மிகவும் புகழ் பெற்று விளங்கினர். ஹூஸேன்ஷாவின் வேண்டுகோளுக்கு

இணங்க மல தார் வாசு பகவத்கீதையை வங்காளத்தில் மொழி பெயர்த்தார். நுஸ்ரத் ஷாவின் ஆதரவில் மகாபாரதம் மொழி பெயர்க்கப்பட்டது. இன்னொரு முஸ்லீம் அரசர் கிரிட்டி விதாஸ் மூலம் இராமாயணத்தை மொழி பெயர்த்தார்.

தக்காண இராஜயங்களில் முஸ்லீம் ஆட்சியாளர்களுக்கும் அவர்களுடைய இந்துக்குடிமக்களுக்கும் இடையேயான உறவு மிகவும் நெருக்கமாகவும் நேயம் மிகுந்ததாகவும் இருந்தது. பாமினி அரசை நிறுவிய முஸ்லீம் அரசனுக்கு அரசாட்சியைப் பிடிக்க அவனது பிராமண நண்பன் கங்கு என்பான் உதவி யாக இருந்தான். அந்த நண்பன்பால் கொண்ட அன்பாலும், நன்றிபாராட்டும் வகையிலும் அவனைத் தனது விஜியர் ஆக நியமித்ததுடன் மட்டுமின்றி தனது அரச பரம்பரைக்கு கங்கு என்ற புனை பெயரையும் சூட்டினான். பாமினி ஆட்சியின் போது பிராமணர்களுக்கும் பிற இந்துக்களுக்கும் அரசாங்க நிர்வாகத்தில் பெரும்பங்கு இருந்தது. பாமினி சுல்தான்களின் ஆட்சி மறைவுக்குப்பின்னர் தோன்றிய ஐந்து முஸ்லீம் அரசு களும் கூட இத்தகைய தாராளப் போக்கைக் கடைப்பிடித்தன. அந்த அரசர்கள் மக்கள் பேசிய மொழிகளின் புலவர்களாக இருந்ததுடன் அவர்களில் சிலர் மராட்டி மொழியிலும் உருது மொழியிலும் தேர்ந்த கவிஞர்களாகவும் விளங்கினர். இந்தி யாவின் மேற்குப் பகுதியில் வழங்கிய இந்தி மொழியின் வட்டார வழக்கான உருது, முஸ்லீம் அரசர்களுக்கும், அவர் களுடைய இந்து முஸ்லீம் தோழர்களுக்கும் இடையே பொது இணைப்பு மொழியாக வளர்ந்து அவர்களுடைய பேச்சு மொழியானது. தக்காணத்தில்தான் உருது ஓர் இலக்கிய மொழியாக வளர்ந்து அப்பகுதிமக்களுக்கும் வடக்கிலிருந்து இடம் பெயர்ந்தவர்களுக்கும் (இந்துக்கள் மற்றும் முஸ்லீம்கள்) இடையே அறிவார்ந்த இணைப்புப்பாலமாக விளங்கியது.

அந்தக்காலகட்டத்தில் இந்துக்களுக்கும் முஸ்லீம்களுக்கும் இடையே நல்லிணக்கத்தை உருவாக்கும் முயற்சியில், காஷ் மீரின் அரசனான சுல்தான் ஜைனுல்-அபிதின் மிகப் பெரும் வெற்றியைக் கண்டான். அம்மன்னனின் பெயர் வரலாற்றில் மட்டுமின்றி காஷ்மீரத்தில் உள்ள ஒவ்வொரு குழந்தைக்கும் தெரிந்த காவியக் கதைகளிலும் போற்றிப் புகழப்பட்டது.

எல்லாவகையிலும் அம்மன்னன் சீரியோனாக இருந்தாலும், குறிப்பாக இந்துக்களுக்கும் முஸ்லீம்களுக்கும் இடையே இம்மியளவு கூட பாரபட்சம் காட்டாத அந்தப் போக்கே அவனுடைய பெருமைக்கு மகுடமாகத் திகழ்ந்தது. கி.பி. 1427ல் அம்மன்னன் அரியணை ஏறியதும் முதல் வேலையாக, தனக்கு முன் ஆட்சி செய்த சிக்கந்தரின் கொடுஞ்செயல்களால் காஷ் மீரத்தை விட்டு வெளியேறிய பெரும் எண்ணிக்கையிலான இந்துக்களை, குறிப்பாக பிராமணர்களை மீண்டும் தன் ராஜ்யத் துக்கு வருமாறு அழைத்தான். உண்மையான மதிப்பாலும் அன்பாலும் அவர்களுடைய இதயத்தை அவன் வெற்றி கொண்டான். அவனுடைய ஆட்சிக்கு முன்னரே காஷ்மீரத்தில் இந்துக்களுக்கு அரசாங்கப்பணி வாய்ப்புகள் இருந்தாலும், இந்த மன்னன், எல்லா வகையான இன, சமய வேறுபாடு களுக்கு முடிவு கட்டினான். இந்து சமயத்தைப் பற்றியும், பண்டைய இந்துப் பண்பாட்டைப்பற்றியும் முஸ்லீம்கள் பயிலு வதற்கு வாய்ப்பாக சமஸ்கிருத நூல்கள் பலவற்றை பார சீகத்தில் அம்மன்னன் மொழிபெயர்க்கச் செய்தான். கலை, கைவினைகள், குறிப்பாக இசை ஆகியவற்றின் பெரும் புலவனாக இருந்த அவனது அரசவைக்கு நெடுந்தொலைவில் இருந்து பல புகழ்பெறற இசை வாணர்கள் வந்தனர். இந்தக் காலகட்டத்தின் காஷ்மீரத்தைப் பற்றி மேலும் பல செய்திகள் தெரியவரும்போது, அக்பர் உருவாக்கிய ஒரு பெரும் நல்லி ணக்க தேசத்தை, ஒரு நூற்றாண்டுகளுக்கு முன்பே காஷ் மீரத்தில் சிறிய அளவில் ஜைனுல்-அபிதின் மேற்கொண்டிருந் தான் என்பது தெரியவரலாம்.

10. மூன்றாவது சங்கமம்: இந்துஸ்தானி பண்பாடு-1

(முகலாயப் பேரரசின் எழுச்சிக்கட்டம்)

துருக்கிஸ்தானில் இருந்த சிறிய ராஜ்யமான ஃபர்கானாவின் அரசன் 1494 ஆம் ஆண்டில் இறந்தபோது அவனுடைய 12 வயது மகன் பாபர் ஆட்சி பீடம் ஏறினார். இருபெரும் வெற்றி யாளர்களின் வழிவந்தவர் பாபர். தந்தைவழியில் தைமூரின் வழித்தோன்றலாகவும், தாய் வழியில் செங்கிஸ்கான் வழித் தோன்றலாகவும் பாபர் விளங்கினார். தம் மூதாதையரின் வீரச் செயல்களால் ஈர்க்கப்பட்ட பாபர், தனது ஆட்சியின் துவக் கத்தில் இருந்தே துணிகரமான பல தீரச் செயல்களைப் புரிந்தார். பல ஏற்றத்தாழ்வுகளுக்குப் பின்னர் 1504ல் காபூலை வெற்றி கொண்ட பாபர், அதனைத் தனது தலைநகராக்கி, இந்தியாவை வெற்றி கொள்வது குறித்து சிந்திக்கலானார்.

பதினாறாம் நூற்றாண்டின் துவக்கத்தில் தில்லி சுல்தான் ஆட்சி, ஆப்கானியர்களின் குடும்ப அரசாக மாறியதுடன், உட் பூசல்களால் பலத்தையும் இழந்தது. அப்போது பெயரளவில் அரசனாக இருந்த இப்ராகிம் லோடியை, பிரபுக்களும், உறவினர்களும் கூட வெறுத்தனர். வெளிநாட்டுப் படை யெடுப்பாளனுக்கு அதைவிட ஒரு நல்ல வாய்ப்பு இருந்திருக்க முடியாது. ஆதலால், பாபர் தனது படையெடுப்பு முயற்சி களைத் துவக்கி, ஐந்தாவது முயற்சியில் 1526 ஆம் ஆண்டில் இப்ராகிம் லோடியைத் தோற்கடித்துக் கொன்று தில்லியைக் கைப்பற்றினார். இவ்வாறாகத் தோற்றுவிக்கப்பட்ட முகலாயப்

பேரரசு, பாபரின் பேரனான அக்பரின் ஆட்சிக் காலத்தில் இந்தியாவின் தேசிய அரசாக வளர்ந்து, புதிய தேசியப் பண்பாட்டுக்குப் பின்னணியாக விளங்கியது. அந்தப் புதிய தேசியப் பண்பாட்டை இந்துஸ்தானி பண்பாடு என நாம் குறிக்கலாம்.

இந்துஸ்தானி பண்பாட்டின் வளர்ச்சியைப் பற்றி ஆராயப்புகுமுன், 16 ஆம் நூற்றாண்டின் முற்பாதியில் இந்தியாவின் மீது படையெடுத்து வந்த முகலாயர்கள் வேறு, முன்னூறு ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் படையெடுத்து வந்த துருக்கியர்கள் வேறு என்பதை நாம் சுட்டிக்காட்டியாக வேண்டும். குத்புதீன் ஐபக் தலைமையின்கீழ் இந்தியாவை வென்ற துருக்கியர்கள் வெறும் போராளிகளேயன்றி, அரசியல் அனுபவமோ, அவர்களுக்கென்ற பண்பாட்டுப் பின்னணியோ இல்லாதவர்கள். அவர்கள், துரானிய, பாரசீக, இஸ்லாமியப் பண்பாடுகள் மற்றும் அரசியல் முறைகளின் பல வண்ணக் கூறுகளையும், இந்தியாவில் வழங்கி வந்த சிலவற்றையும் தம்பால் ஈர்த்துக்கொண்டனர். எனினும் அவர்களால் இந்தப் பல வண்ணக் கலவையை நல்லிணக்க வடிவமாக்க உருமாற்ற முடியவில்லை. ஆனால் இதற்கு மாறாக, பாபர் சார்ந்திருந்த சக்தாய் வம்சம் நீண்ட நெடுங்காலம் ஆட்சி பீடத்தில் இருந்த அனுபவம் உடையது. முகலாயர்கள் மற்றும் துருக்கியர்களின் கட்டுறுதியான வலிவு, பாரசீகர்களின் செம்மை மற்றும் அருள், இஸ்லாத்தின் ஆழ்ந்த ஆன்மீகம் மற்றும் அறநெறி ஒழுங்கு ஆகியவற்றின் மீது பதியஞ்செய்யப்பட்டதால் ஆரோக்கியமான, நல்லிணக்கமும் சமயச் சார்புமற்ற ஒரு பண்பாட்டை உருவாக்குவதில் முகலாயர்கள் வெற்றிகண்டனர். பாபர் இந்தியாவுக்கு வந்தபோது தன்னுடன் இந்த முகலாய-இஸ்லாமியப் பண்பாட்டையும், பலதிறத் தோற்றுவாய்களைக் கொண்ட பண்பாட்டுக் கூறுகளை நல்லிணக்கமான ஓர் அமைப்பாக ஒன்று சேர்க்கும் பழுத்த அனுபவத்தையும் கொண்டு வந்தார். இந்தியாவில் அரசியல் மற்றும் பண்பாட்டு ஒருமையை உருவாக்கும் பெரும்பணியைப் பற்றிய விரிந்த நோக்கு பாபருக்கும் அவர் மகன் ஹுமாயூனுக்கும் இருந்தது. ஆனால் அவர்கள் மிகக் குறுகிய காலத்திற்கே ஆட்சி

புரிந்தனர். அப்பணியை தமது தந்தை ஹுமாயூனிடமிருந்து பெற்ற அக்பர், 14 வயதில் ஆட்சிப்பொறுப்பை ஏற்றதில் இருந்து, இந்தியாவில் புதிய தேசிய அரசையும், தேசியப் பண் பாட்டையும் உருவாக்க 50 ஆண்டுகாலத்திற்கு ஆட்சிபுரிந்தார்.

வங்காளத்திலும், காஷ்மீரத்திலும், தக்காணத்திலும் இருந்த சுதந்திர முஸ்லீம் அரசுகள், அரசியல் ரீதியாகவும் பண் பாட்டு ரீதியாகவும், முஸ்லீம்களையும் இந்துக்களையும் மிக நெருக்கமாக்கின என்றும், பிற்காலத்திய தில்லி சுல்தான்களாக சிக்கந்தர் லோடி, ஷெர்ஷா சூரி போன்றவர்கள் கூட இந்துக்களிடம் மிகவும் தாராளமான போக்கைக் கடைப் பிடித்தனர் என்றும் நாம் முன்னரே கூறினோம். ஆனால் அவையாவும், அவர்களை அறியாமலேயே இயல்பாக நடை பெற்றதால், அந்நாளைய தேவைகளுக்கு ஏற்ற மாற்றம் மெல்லவே உருவாகியது. தில்லி சுல்தான் ஆட்சி தோன்றிய தற்குப் பின்னர் கழிந்த முன்னூறு ஆண்டுகளில், வரலாற்றின் மேலான ஓட்டத்திற்குக் கீழ், இந்தியவாழ்வின் வேற்றுமைக் குள்ளும், ஒற்றுமையைக் காணப் போராடி, மேலோட்டத்திற்கு வர விழைந்த ஆத்ம உணர்வை, எந்த ஒரு முஸ்லீம் அரசனும் உற்று நோக்கவில்லை. அதற்கு, சக்தாய் வம்சத்தின் தீரமும் ஊக்கமும் நிறைந்த, ஒரு ஸுபியின் பரந்த இதயத்துடன் சகிப்புத்தன்மை கொண்ட, ஒரு தத்துவஞானியின் கட்டற்ற பகுத்தறிவுப் பார்வை கொண்ட ஓர் அக்பர் வேண்டியிருந்தார். இந்தியாவை கடந்தகாலத் தளைகளில இருந்து விடுவித்துப் புதுவாழ்வுப் பாதையைக் காட்டுவதற்கான வலுவும் வீரமும் அக்பரிடம்தான் இருந்தது.

அக்பர் அமைத்த புதிய இந்திய தேசத்தின் மிக முக்கி யமாக சிறப்பம்சம், அது சமய அடிப்படையில் அல்லாது, ஒரே ராஜ்யத்தின் குடிமக்கள் என்ற அடிப்படையில் அமைந்ததாகும். பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் மத்தியப்பகுதியில் நவீன காலம் தோன்றிய இந்தியாவில், இத்தகைய புரட்சி சிந்தனை மிகவும் வியப்புக்குரியது. ஐரோப்பாவில், சமூக வாழ்வில் மக்களை ஒன்றிணைக்கும் சக்தியாக சமயத்திற்குப் பதிலாக அரசை ஆக்கவேண்டும் என்ற தேவை, சீர்திருத்தங்களின் போது ஒரே மாதிரியான சமய நம்பிக்கைகளுக்கு முடிவுகட்டிய

பிறகுதான் எழுந்தது. ஆனால் இந்தியாவிலோ வெகுகாலத் திற்கு முன்பே, முற்றிலும் மாறுபட்ட ஒரு சமயத்துடன் முஸ் லீம்கள் வந்து, இங்கே மக்கள் உரு எதிரணியாக, அதுவும் ஆரம் பத்தில் எதிரிகளாகப் பிரிந்திருந்த வேளையில் அந்தக் கருத்து தோன்றியது. தில்லி சுல்தான் ஆட்சி தோன்றியவுடனேயே கூட்டு வாழ்வின் அடிப்படையாக சமயத்திற்குப் பதிலாக அதன் இடத்தை அரசு பெற்றிருக்க வேண்டும். ஆனால், மரபு வழியின் ஆற்றல் மேலோங்கி இருந்ததால், மரபு மீறிய முகலாய வம்சத்தின் எழுச்சி உருவாகும் வரை தேவையான மாற்றம் உருவாகவில்லை. முகலாய வம்சத்தினர், இந்தியாவிற்கு வருவ தற்கு வெகுகாலத்திற்கு முன்னரே, அராபிய கலிஃபாவின் இறையாண்மையை அங்கீகரிக்கும் மரபினைத் தகர்த்தவர்கள். அதனால் இந்தியாவில் அக்பரைப் போன்ற சுயசிந்தனை கொண்ட ஓர் அரசர் உருவாயினார்.

இந்தியாவில் உள்ள முஸ்லீம்களின் மதத்தலைவர் என்று தன்னை முறைப்படி பிரகடனப் படுத்திக்கொண்ட அக்பரை, சமயச் சார்பற்ற ஒரு தேசிய அரசின் நிறுவனர் என்று குறிப் பதைக்காட்டிலும், முஸ்லீம்களின் சமய அரசு நிறுவனர் என்று குறிப்பதே பொருந்தும் என்பதை இங்கே வலியுறுத்தியாக வேண்டும். ஆனால, சமயத்தலைவராகத் தன்னை அக்பர் பிரகடனபபடுத்தியது. உலேமாக்களின் அதிகாரத்தைத் தகர்க் கவும், தன்னை மேலும் வலுப்படுத்திக்கொள்ளவும்தான் என்பதை இந்தியவரலாற்றைப் பயிலும் எல்லாரும் அறிவர்.

சமயச் சார்பற்ற, இனவழிசாராத ஓர் அரசை நிறுவ வேண்டும் என்ற கருத்து அக்பரின் மனதில் தெளிவாக இருந்தது என்பதை, பாரசீகத்தின் ஷா அபாஸ் ஸஃபாவிக்கு அக்பர் எழுதிய கடிதத்தின், கீழ்க்கண்ட பகுதி பிரதி பலிப்பதைக் காணலாம்.

"பல்வேறு சமயப்பிரிவுகளும் கடவுள் நமக்களித்த தேவபொக்கிஷங்கள். அவற்றை அவை உள்ளவாறே நாம் நேசிக்கவேண்டும். ஒவ்வொரு சமயமும் ஆண்டவனால் ஆசிர்வதிக்கப்பட்டது என்பதை நாம் திடமாக நம்பவேண்டும். சர்வ சமய சகிப்புத் தன்மை என்ற பசுமை மாறாத பூந் தோட்டத்தின் பயனை அனுபவிப்பதே நமது உளமார்ந்த

விருப்பம். தேவலோக அரசனான கடவுள் தனது அருளை எல்லா மனிதர்களிடத்தும் எவ்வித பாரபட்சமுமின்றி சொரிந் திருக்கிறான். கடவுளின் நிழலாக இங்கே ஆளுகின்ற அரசர் களும் இந்தக் கொள்கையை ஒரு போதும் கைவிடலாகாது."

அக்பரின் நண்பராகவும், ஆலோசகராகவும் வழிகாட்டி யாகவும் விளங்கிய அபுல் ஃபாஸல் தனது அயின்-இ-அக்பரி நூலில் எழுதுகிறார்.

அரசனானவன் எல்லா சமய வேற்றுமைகளுக்கும் அப் பாற்பட்டவனாகவும், ஒவ்வொரு இனத்துக்கும், பிரிவுக்கும் அவன் ஆற்றவேண்டியுள்ள கடமைகளுக்குக் குறுக்கே சமயச் சார்பான போக்குகள் வராமல் பார்த்துக் கொள்ளவும் வேண்டும். எல்லாச் சமயத்தையும் ஏற்றுக் கொண்டது போன்ற அரசனின் அரவணைப்பில் எல்லாரும் மகிழ்ச்சியையும் மன அமைதியையும் பெற வேண்டும். அப்போதுதான் , கடவுளின் நிழலான அரசன் அளிக்கும் பயன்கள் அனைவருக்கும் ஒரேமாதிரியாகக் கிடைக்கும்.

இந்தக் கோட்பாட்டின்படி அக்பர் இடையறாது உண்மை யாகச் செயல்பட்டார். அரசின் அதிகாரம் உறுதிபடி அவர் கையில் வந்தவுடன், 1563 ஆம் ஆண்டில், புனிதப் பயண வரி யையும், ஜிஸியா வரியையும் ஒழித்து முஸ்லீம் குடிகளுக்கும இந்துக் குடிமக்களுக்கும் இடையேயிருந்த வேறுபாட்டுக்கு முடிவுகட்டினார். அதனை விடவும் மிக முக்கியமானது, 'எந்த ஒரு சாதி, இனத்தவராயினும் இந்தியாவில் வசிக்கும் எவரும் அடிமையாக்கப்படக் கூடாது' என்று 1564ல் வெளியிடப்பட்ட அரசாணையாகும். மத்திய ஆசிய நாடுகளில் நிலவிய நிலை மையின் பின்னணியில் பார்த்தால், இனம், சாதி போன்ற எந்த வேறுபாடும் இன்றி தனது குடிமக்கள் அனைவரையும் சட்டத்தின் முன் சமமாகக் கருதி, தனிமனித சுதந்தரத்தை உயர்வாகப் போற்றி அங்கீகரிக்கும் அரசின் அடிப்படையான கொள்கைப் பிரகடனமாகும் இது. நிர்வாகப்பணி, இராணு வப்பணி உள்ளிட்ட எல்லா அரசாங்கப் பணிகளிலும் இந்துக் களுக்கு வாய்ப்பளித்த அக்பர், தனது ஆட்சியில் பெரும் பாலான இந்துக்களை உயர்பதவிகளில் அமர்த்தினார். முகலாய அரச குடும்பத்தினருக்கும், ராஜ்புத்ர இளவரசு

களுக்கும் இடையே மணஉறவுகள் ஏற்பட்டு, அவை இந்துக் களுக்கும் முஸ்லீம்களுக்கும் இடையே அக்பர் உருவாக்க விழைந்த உடன்பிறப்புணர்வுக்கு அடையாளமாகத் திகழ்ந்தன.

இருந்தபோதிலும், அக்பரின் கொள்கையால் உருவான, நாடாதல் நிலை, மற்றும் தேசிய அரசு ஆகியவற்றின் வரம்பு களையும் தெளிவாக அறிந்து கொள்ள வேண்டும். நாடா தலுக்கு வேண்டிய குறைந்தபட்ச நிபந்தனையாக, ஒரு நாட்டில் வாழ்கின்ற அனைத்துப்பிரிவு மக்களும் பொதுவான அரசிய லமைப்பு ஒன்றை ஏற்றுக் கொள்ள வேண்டும் என்று இந்த நூலின் தோற்றுவாயிலேயே நாம் குறிப்பிட்டுள்ளோம். ஆனால் அக்பரின் காலத்தில், நாடாதல் என்ற உணர்வு இன்னும் குறைவான நிபந்தனையையே பெற்றிருந்தது. இயற்றப்பட்ட அரசியல் சாசனம், அல்லது இயற்றா சாசனம், அல்லது ஒரு பொது நோக்கம் இவற்றில் எதுவுமே இல்லாத அந்தக் காலத்தில் ஒரே அரசியல் சமூகமாக, அல்லது ஒரே நாடாக மக்கள் அனைவரையும் ஒன்றிணைத்த சக்தியாக விளங்கியது, அரசனின் மீது அல்லது அந்த வம்சத்தின் மீது மக்கள் கொண்டிருந்த பிணைப்பு. குடிமக்கள் அனைவரும் அத்தகைய விசுவாசத்தை எல்லாருக்கும் நல்லவனாக, பார பட்சம் காட்டாமல் அனைவருக்கும் நியாயமாக நடந்து கொண்ட மன்னனிடமே காட்டினார்கள். அத்தகைய நெறியைப் பின்பற்றிய வரைக்கும்தான், அந்த மன்னனுக்கு அடுத்து வந்தவர்களிடமும் மக்கள் விசுவாசமாக இருந்தனர். இந்தக் காலத்தில் இருப்பது போல் மக்களின் விருப்பத்தைப் பிரதிபலிக்கின்ற ஓரளவுக்கு நிலையான அரசியல் சாசனங் கள் அந்தக் காலத்தில் இருக்கவில்லையாதலால், பொதுவான ஒரு நாடு என்ற கருத்து மக்களிடையே வேரூன்றியிருக்க வில்லை.

அக்பர் தான் நிறுவிய அரசின் உறுதியான நிலைபேறு, அரசன்பால் மக்கள் கொண்டிருக்கும் ஈடுபாட்டின் அளவைப் பொறுத்தே இருக்கும் என்பதைப் புரிந்திருந்தார் எனத் தெரிகிறது. அதனால்தான், வேறு எந்த முஸ்லீம் அரசனும் செய்ய நினைக்காத அளவுக்கு, மக்களுடன் நேரடித்தொடர்

புக்குப் பெரிதும் முக்கியத்துவம் தந்தார். தனது அரண் மனையின் உப்பரிகையில் இருந்து கொண்டு பொது மக்களுக்குக் காட்சிதரும் அக்பரின் பழக்கம், அவருடைய குடி மக்களிடையே முற்கால இந்திய மன்னர்களின் நினைவை ஏற்படுத்தியது.

முற்காலத்தில் இந்தியாவில் இருந்த அரசுகளில் பின் பற்றப்பட்ட வேறு முக்கிய மரபுகளையும் அக்பரின் முகலாய அரசு உயிர்ப்பித்தது. தில்லி சுல்தான்களால், முஸ்லீம் சமு தாயத்தில் மட்டும் கடமைக்காகப் பெயரளவில் மட்டும் மேற் கொள்ளப்பட்ட பொது அறமும், அறமுறை சீர்திருத்தமும் அக்பரின் காலத்தில் முறைப்படி, பாரபட்சமின்றி இந்தியக் குடிமக்கள் அனைவருக்கும் விஸ்தரிக்கப்பட்டது. முஸ்லீம் உலேமாக்களைப் போலவும், ஃபுகராஸ் (கற்றறிந்த துறவு வாழ்வினர்) போலவும், இந்து பண்டிதர்களுக்கும் சாதுக் களுக்கும் அரசு ஆதரவளித்தது. பெரும்பாலான இனங்களில் மஸ்ஜித்கள் போலவே இந்து ஆலயங்களுக்கும் முகலாயப் பேரரசர்கள் மானியங்களை வழங்கினர். மதுவருந்தல், சூதாட்டம், விபச்சாரம் ஆகியவற்றுக்கு எல்லாப் பிரிவு மக்களிடையேயும் அக்பர் கடுமையான கட்டுப்பாடுகளை விதித்தார். சமயப் பழக்கவழக்கத்தில் தலையிடுகிறார் என்று குற்றஞ்சாட்டப்படும் என்று தெரிந்தும்கூட இந்து சமயத்தில் இருந்த சதி (கைம்பெண்களை உயிரோடு எரிக்கும் வழக்கம்) போன்ற பழக்கங்களுக்குத் தடை விதித்தார்.

சமயச் சார்பற்ற இருந்த இந்த முகலாயப் பேரரசை, முஸ்லீம் சமய அரசாக மாற்ற வேண்டும் என்று அக்பருடைய பேரனின் மகனான ஔரங்கசீப் முயன்று தோற்றான், அதன் விளைவாக, நூறாண்டு காலத்திற்குப் பெரும் பேரரசாக விளங்கிய முகலாயப் பேரரசு, ஔரங்கசீபின் மறைவுக்குப் பின்னர் அதன் நிழல்போல மிகச் சிறிய அரசாகச் சுருங்கி விட்டது.

குறுகிய கண்ணோட்டத்தில் ஒரு தேசிய அரசாக இருந்த முகலாய அரசை மையமாகக் கொண்டு ஒரு தேசியப் பண் பாட்டை உருவாக்க வேண்டுமென்று முயற்சியை அக்பரும் மேற்கொண்டார். ஔரங்கசீப் ஆட்சிக்காலத்தில் ஏற்பட்ட

இடையூறுகளுக்குப் பிறகு, இந்தக் கால கட்டத்தின் இறுதிவரை அந்த முயற்சி தொடர்ந்தது. முந்திய அத்தியாயத்தில் நாம் கண்டவாறு தில்லி சுல்தான் ஆட்சியின் துவக்கத்தில் இந்துக் களுக்கும் முஸ்லீம்களுக்கும் இடையே இருந்த பெருத்த இடை வெளி, காலப்போக்கில் இந்து பக்தி இயக்கச் சான்றோர்கள், முஸ்லீம் ஸூபிகள் போன்றவர்கள் பரப்பிய அன்பு, நல் லிணக்கம் போன்ற உணர்வுகளால் மெல்லமெல்லக் குறைந்து, இரு சமூகத்தினரும் பரஸ்பரம் தத்தமது பண்பாட்டு வாழ்வில், குறிப்பாக அழகியல் துறைகளில் கலக்கத் தொடங்கினர். முகலாய-இஸ்லாமியப் பண்பாடு, சொல்லப்போனால் இரானிய-இஸ்லாமியப் பண்பாடு இந்துப் பண்பாட்டுடன், இயல்பாக விவரம் புரியாமலேயே கலக்கத் தொடங்கி யிருந்தது. அக்பருடைய திட்டமிட்ட சில முயற்சிகளால் விரைவு பட்டது. அதன் விளைவாக அரசவையை மையமாகக் கொண்ட ஒரு பொதுப்பண்பாடு தோன்றி, முகலாய ஆட்சிப் பகுதி முழுவதும் பரவியது.

எப்போதுமே ஒரு பொதுப்பண்பாட்டுக்கு மூலமாக இருப்பது பொதுவான ஒரு மொழி. 13ஆம் நூற்றாண்டில், தில்லியிலும் அதனைச் சுற்றியுள்ள பகுதிகளிலும் பேசப்பட்டு வந்த மேற்கத்திய இந்தியின் பேச்சு வழக்குடன், பாரசீக மொழி கலந்து, இணைப்பு மொழியாக மாறி ஹிந்தவி, ஹிந்தி, ஹிந்துஸ்தானி எனப் பலவாறாக அறியப்பட்டு, பின்னர் உருது என்று அழைக்கப்பட்டது. அம்மொழியே இந்துக் களுக்கும் முஸ்லீம்களுக்கும் இடையே தொடர்பு மொழியானது. ஆயினும் அம்மொழி தக்காணம் தவிர்த்த பிற இடங்களில் ஓர் இலக்கியமொழி என்ற அந்தஸ்தைப் பெறவில்லை. வட இந்தியாவில் பாரசீகமே அரசவை மொழியாகவும் இலக்கிய மொழியாகவும், முஸ்லீம்களின் பேச்சுமொழியாகவும் இருந்தது. அரசின் ஆட்சிப் பணியில் இருந்த இந்துக்கள், சிக்கந்தர் லோடியின் காலத்திலேயே பாரசீகத்தைக் கற்கத் தொடங்கினாலும், அரசின் கணக்கு வழக்குகள் இந்தி மொழியிலேயே இருந்ததால், இந்து ஊழியர்களுக்குப் பாரசீக மொழியைக் கற்க வேண்டிய கட்டாயம் ஏற்படவில்லை. அக்பரின் நிதியமைச்சரான தோடர்மல், பேரரசின் கணக்கு

வழக்குகள் அனைத்தும் பாரசீக மொழியில் இருக்க வேண்டு மென்றும், அதேமொழியில் தான் கடிதத் தொடர்புகளும் இருக்க வேண்டும் என்றும் ஆணையிட்டதால், பெரும் எண்ணிக்கையில் அரசுப் பணியில் இருந்த இந்துக்கள் அனைவரும் பாரசீகத்தைக் கற்கத் தொடங்கினர். பேரர சருடன் அரசவையிலும், தனித்தும் தலைவர்களும், தினமும் தொடர்பு கொண்ட இந்து மதப் பிரபுக்களும், ராஜ்புத்ர சமூகத் தலைவாகளும், பேரரசருடன் வேட்டைக் குழுவிலும் இராணுவப் பயணக் குழுவிலும் இருந்தவர்களும் பாரசீக மொழியில் போதிய அறிவு பெற்றிருப்பது அவசியமென்பதை உணர்ந்தனர். பேரரசருக்கும் குடிமக்களுக்கும் இடையேயான தொடர்பு அதிகரிக்க, இந்துக்களிடையே பாரசீக மொழி விரை வாகப் பரவியது. இந்துக்களுக்கும் பொதுவான மொழியாக பாரசீக மொழி உருவாவதற்கு நேரடியான முக்கியக்காரணம், இந்திய வரலாற்றிலேயே முதன்முறையாக இந்து சமயத்தையும் முஸ்லீம் சமயத்தையும் சேர்ந்த குழந்தைகளுக்கு ஒரு சேர பாரசீக மொழியில் போதித்த அரசாங்கப் பள்ளிகள் பல வற்றை அக்பர் ஏற்படுத்தியதே ஆகும்.

குடிமக்கள் அனைவருக்கும் பொதுவான கல்வியை வழங்கும் இந்த முறை, மொழிசார்ந்த சமூகத்தை உருவாக்க மட்டுமின்றி, ஒத்த கருத்துடைய சமூகத்தை உருவாக்கவும் உதவிபுரிந்தது. சமய போதனை செய்த சமயப் பள்ளிகளைத் தவிர சமயச்சார்பற்ற பள்ளிகள் அனைத்திலும் இன, சாதிப் பாகுபாடு இன்றி எல்லாருக்கும் ஒரேமாதிரியான பாடத் திட்டமே பின்பற்றப்பட்டது. அங்கே, பாரசீக இலக்கியம், பொதுப்பாடங்களாக தொகுப்பெழுதுதல், அழகெழுத்துக் கலை, அறநெறி, கணிதம், கணக்குப் பதிவியல் மற்றும் அலு வலகப்பணி, வேளாண்மை, அளவையியல், ஜியோமிதி, ஜோதிடம், பொருளியல், அரசியல் விஞ்ஞானம், மருத்துவம், தர்க்கவியல், இயற்பியல், கணக்கு, வரலாறு எனப் பல வாறாகப் பாடங்கள் போதிக்கப்பட்டன என்று அபுல் பாஸல் கூறுகிறார். சமயச் சார்பற்ற பாடத்திட்டத்துடன், பொதுப் பள்ளிக்கூடங்களை நிறுவியதன் நோக்கம், தேசிய ஒருமைக்கு அனுகூலமான நல்லறிவுச் சூழலை உருவாக்குவதற்கே ஆகும்.

இந்தக் கல்வி கொள்கை பண்பாட்டுப் புரிந்துணர்வை வளர்த்தது. சமஸ்கிருதத்தில் இருந்த புகழ்பெற்ற பல நூல்களை பாரசீகத்தில் மொழி பெயர்க்கவும், பண்டைய வரலாற்றைப் பற்றியும் தற்கால வரலாற்றைப் பற்றியும் நூல்கள் எழுதவும் இந்து அறிஞர்களுக்கும் முஸ்லீம் அறிஞர்களுக்கும் ஊக்கம், தரப்பட்டது.

முதலில் மொழிபெயர்ப்புகளைப் பார்ப்போம்: இந்துப் பண்டிதர் ஒருவரின் உதவியுடன் முல்லா அப்துல் காதிர் படோனி, அதர்வ வேதத்தையும் இராமாயணத்தையும் பாரசீகத்தில் மொழிபெயர்த்தார். பின்னர், இந்துக்கள் பாரசீக மொழியில் உரைநடையாகவும், செய்யுளாகவும் இராமாயணத்தின் பல மொழிபெயர்ப்புகளைப் படைத்தனர். முல்லா அப்துல் காதிர் ஓர் உறுப்பினராக இருந்த இந்து-முஸ்லீம் அறிஞர் குழு மகாபாரதத்தை மொழி பெயர்த்தது. கணிதவியல் பற்றிய பண்டைய நூலான லீலாவதியை, புகழ்பெற்ற கவிஞரான ஃபைஸி பாரசீகத்தில் மொழி பெயர்த்தார். கணக்கு, இயற்கை அறிவியல் சமபந்தப்பட்ட பிற சமஸ்கிருத நூல்களை இந்து மொழிப்பெயர்ப்பாளர்கள் பாரசீகத்தில் மொழிபெயர்த்தனர். ஷாஜகானின் ஆட்சியின் போது, இந்துத தத்துவத்திலும், இறையியலிலும் ஆர்வம் கொண்டிருந்த இள வரசன் தாராசிகோஹ், உபநிடதங்கள், பகவத்கீதை, யோக வாஷிஷ்டம் ஆகிய விலைமதிப்பற்ற இந்துச் சிந்தனைப் பொக்கிஷங்ளை முஸ்லீம்களுக்காகப் பாரசீகத்தில் மொழி பெயர்த்துத் தந்தான். அதுமட்டுமின்றி, இந்து-முஸ்லீம் இறையியல் தத்துவங்களைப் பற்றிய ஒப்பீட்டாய்வு நூலான மஜ்மா-உல் பஹ்ரைன் (இருபெருங்கடல்களின் சங்கமம்) என்ற நூலையும் இயற்றினான்.

வரலாற்றில், பிரிந்தாபன் தாஸ், சுஜன்ராஜ், சந்திரபன் பிரஹ்மான், பீம்சென், இஹார்தாஸ் ஆகிய இந்து எழுத்தாளர்களின் படைப்புகள், அபுல்பஸல், அப்துல் காதிர், படோனி, காபிகான் மற்றும் அந்தக் காலத்தின் புகழ்பெற்ற முஸ்லீம் வரலாற்றாய்வர்களின் படைப்பினின்றும் எந்த அளவுக்கும் குறைந்தவை அல்ல. அந்த நூல்களைப் பயிலும் போது, நூலாசிரியர்களின் தனிமைப்போக்கைத்தவிர, அந்த இந்து-

முஸ்லீம் வரலாற்றாய்வர்களின் நோக்கிலும் படைப்புத் திறனிலும் பெருமளவு ஒப்புமை இருப்பதைக் காணலாம், அவர்கள் அனைவரும் முகலாய அரசின் பால் ஒட்டுறவு கொண்டிருந்தாலும், அது முழுக்க முழுக்க தன்னலநோக்கம் கொண்டதாக இல்லாததால், அந்தக் காலகட்டத்தின் உண் மையான நிலவரத்தை உள்ளபடியே எடுத்துரைக்க முயன் றனர். அவர்களுடைய படைப்புகள் யாவும் அரசனை மைய மாகக் கொண்டிருந்தாலும், சமுதாய நிலைமை பற்றியும் பண் பாட்டு வாழ்வு பற்றியும் ஆங்காங்கே எடுத்துரைத்தன.

பாரசீகக் கவிதைகளை, முஸ்லீம்களுடன் சேர்ந்து இந்துக் களும் போற்றி வளர்த்தனர். ஃபைஸி, உர்ஃபி, நாஜிரி, காலிம், குட்ஸி போன்ற பெருங்கவிஞர்களுடன் இணைத்துப் பேசும் அளவுக்கு இல்லை என்றாலும், மிர்ஸா மனோகர் தௌஸானி, சந்திரபண் பிரிஹ்மான், பனிவாரிலால்வாலி போன்ற வர்கள், பாரசீகத்தைத தாய் மொழியாகக் கொண்ட அக்காலக் கவிஞர்களைக் காட்டிலும் சிறந்த கவிஞர்களாகத் திகழ்ந்தனர். பாரசீக மொழியை மட்டுமின்றி அம்மொழிக் கவிதையின் உணர்ச்சி ஆழத்தையும் மிகக் குறுகிய காலத்திலேயே கற்றுத் தேர்ந்து வியக்கத்தக்க அளவுக்கு ஓர் இந்து பாரசீகக் கவிதையைப் படைத்தமைக்கு சந்திரபன் பிஹ்மாானின் சீரிய கவிதைகள் நல்ல சான்றாகதம் திகழ்கின்றன. இந்தியாவில் பாரசீகக் கவிதைக்கு அது ஓர் இடப்பெயர்ச்சிக் காலம் எனலாம். குஸ்ருவின் தொன்மையான எளிமை மெல்ல மாறி, தீவிர காதலுணர்வும், கட்டற்ற கற்பனை ஆற்றலும் உர்ஃபியின் படைப்புகளில் பிரதிபலித்தன. அழகியலுணர்ச்சியின் இந்தத் தோற்றம் இந்துக் கவிஞர்களின் செய்யுள்களையும் ஆக்கிரமித்தன.

இலக்கியக் கலையாக மடலெழுதுதல் என்பது, இந்த எழுத் தாளர்களின் ஏகபோகமாக இருந்தது. பாரசீக உரைநடையில் பாண்டித்யம் பெற்ற அபுல் பாஃஸல், அலாம்கிர் (ஔரங்கசீப்) ஆகியோரைத் தவிர மடல் இலக்கியத்துறையில் முன்ஷிஹர் கரன், சந்திரபன் பிரஹ்மான், முன்ஷி மாதவ்ராம், முன்ஷி நிஹல்சந்த், முன்ஷி அவ்தேராஜ் ஆகியோரை அந்தக் காலத்தின் எந்த ஒரு முஸ்லீம் எழுத்தாளர்களுடனும் ஒப்

பிட்டுப் பேச முடியாது. அந்தக் காலத்தின், மடல் எழுதுதல் துறையில் இருவிதபாணிகள் வழக்கத்தில் இருந்தன. எளிய நேரடியான, ஆற்றல் மிகுந்த அலாம்கிர்பாணி ஒன்று; முற்கால முகலாயர்களின் வீரசாகதத்தை நினைவூட்டுவதாக அமைந்த கல்வியாற்றல் பெருமை கொண்ட அபுல்ஃபாஸல் பாணி மற்றொன்று. இந்து எழுத்தாளர்களில், முதலாவது பாணியை சந்திரபானும், இரண்டாவது பாணியை மாதவ்ராமும் பின் பற்றினார். பாரசீக மொழியில் மடல் எழுதும் கலை இந்தி யாவில் சிறப்புற்று விளங்கிய காலம் முழுவதும், சந்திரபானும், மாதவ்ராமும் எழுதிய மடல்களின் தொகுப்பு வெளியீடு, ஏனைய இந்து-முஸ்லீம் எழுத்தாளர்களுக்கு எடுத்துக்காட்டாக விளங்கியது. நடைமுறைக் காரணங்களுக்காகப் பாரசீக மொழியை அரசவை மொழியாகவும் பொது இலக்கிய மொழி யாகவும் அக்பர் ஆக்கினாலும் பொதுப்பெயரில் இந்தி என்றழைக்கப்பட்ட பிரஜ்பாஷை, அவதி ஆகிய உள்ளூர் மொழிகளின் வளர்ச்சியைப் புறக்கணிக்கவில்லை, அக்பர் காலத்திற்கு முன்பேயே, பிற உள்ளூர் மொழிகளைப் போலவே இவையும் வளரத் தொடங்கியிருந்தன, ஷெர்ஷா வின் ஆட்சிக்காலத்தின் வாழ்ந்த, பத்மாவத் என்ற நூலை இயற்றிய மாலிக் முகமது ஜெயஸி என்ற பெருங்கவிஞரை அவதி மொழி உருவர்கியிருந்தது. அக்பரின் காலத்தில் தேசிய உணர்வால் எழுந்த திடீர்வேகம் இந்தி மொழியின் வளர்ச் சிக்குத் துணையாகி இந்து-முஸ்லீம் கூட்டுமுயற்சியால் பெரிதும் வளர்த்து கிருஷ்ணபக்தி இயக்கத்தின் சிறந்த கவிஞரான சுர்தாஸ், உயரிய இந்திக் கவிஞராகத் திகழ்ந்தார். ஸ்ரீகிருஷ்ணன்பால் கொண்ட அன்பாலும் பக்தியாலும் தூண்டப்பட்டு எழுந்த அவருடைய கவிதைத் தொகுப்பு சர்சாகர் என்றழைக்கப்படடது அக்பர் அரசவையில் ஒரு தூணாக விளங்கிய அப்துற்றஹிம் கான் கனான், சிறந்த இந்திக்கவிஞராகத் திகழ்ந்ததுடன் மட்டுமின்றி இந்திக் கவிதையின் சீரிய புலவராகவும் திகழ்ந்தார். கங்கா, நர்ஹாரி, அக்பரின் பேரன்புக்குரிய பீர்பால், ஆகியோர் அவருடைய அரசவையில் இருந்த ஏனைய இந்திக் கவிஞர்கள் ஆவர். அக்பரே இந்தி மொழியில் கவிதைகள் இயற்றினார் என்றும்

சொல்லப்படுகிறது. பின்னர், கேஸவ்தாஸ், பிஹாரி, தேவ், ரஸ்கான் (ஒரு முஸ்லீம்) ஆகியோர் இந்திக் கவிதையை உச்சிக்குக் கொண்டு சென்றனர். சிலாஜி, சட்டர்சால் ஆகி யோரின் கீர்த்தியை என்றும் நிலை நிறுத்துகின்ற காவியங் களை பூஷ்ண் இயற்றினார்.

கட்டடக் கலைத் துறையில், இந்து-முஸ்லீம் சிறப்புக் கூறுகளை ஒன்று சேர்க்கும் பணி, தில்லி சுல்தான்களின் ஆட்சியின்போதே துவங்கியிருந்தாலும், முற்றிலும் இணக் கமான ஒரு கலப்புப் பாணியை ஏற்படுத்தி நிறைவு செய் வதற்கு, சுயசிந்தனையும், விரிந்த நோக்கமும் கொண்ட முகலாயப் பேரரசர்கள் தேவைப்பட்டனர். பாபரும் ஹுமாயூ னும் தம்முடன், கலப்பில்லாத பாரசீகக் கட்டடக்கலைச் சுவையையும் பாரசீகக் கட்டடக் கலைவல்லாறையும் கொண்டு வந்திருந்தனர். அக்காலத்தில், பாணிபட்டிலும், சம்பலிலும் பாபர்கட்டிய மசூதிகளும், ஃதபஹாபாதிலும், ஹிஸ்ஸாரிலும் ஹுமாயூன் கட்டிய மசூதிகளும், பாரசீகத்தில் இஸ்ஃபாகான் எழுப்பிய இடைக்கால கட்டடங்களின் பாணியில் அமைந்த சில சிறந்த எடுத்துக்காட்டுகளாகும். பாரசீககட்டடக் கலைஞு ரான மீர்ஸா இனியத்துல்லா வடிவமைத்த தில்லியில் உள்ள ஹுமாயூனின் சமாதி அக்பரின் ஆட்சித் துவக்கத்தில் இருந்த சீரியகட்டடக்கலை சாதனைக்கு எடுத்துக்காட்டாக விளங் குகிறது. ஆனால் காலப்போக்கில், அக்பர், அரசியல் துறை யிலும் அறிவுத்துறையிலும் செய்ததுபோல, துருக்கிய-பாரசீக முஸ்லீம் கருத்துகளை இந்து-இந்தியக் கருத்துகளுடன் ஒன்று சேர்த்து கண்ணுக்கு விருந்தாகவும், மனதுக்கு அமைதியையும் தருகின்ற எழிலார்ந்த முகலாய பாணியை உருவாக்கினார். ஃபதேபூர்சிக்ரியில் உள்ள ஜமாமஸ்ஜித்தின் பொது வடி வமைப்பு இஸ்ஃபாஹானில் இருந்து பெறப்பட்டது. அதனுடைய கவர்ந்திழுக்கும் வீராந்த வாயில், பாரசீகத்தில் இடைக்காலத்தில் விளங்கிய தொன்மையான எளிமையின் சிறப்பு அம்சத்தைக் கொண்டது; அதனுடைய உச்சிக் கோளங்கள், ஜைன பாணியின் தாக்குறவைக் காட்டுகின்றன. மௌண்ட் அபுவில் உள்ள மசூதிகளின் உச்சிக் கோளங்களும் அத்தகையனவே. ஜஹாங்கிரின் காலத்தில் இந்துக் கட்டடக்

கலையின் தாக்குறவு மிகுந்ததுபோல் தோன்றுகிறது. சிகந்த ராவில் உள்ள அக்பரின் சமாதியில், முஸ்லீம் வளைவுகளும் உச்சிக்கோளங்களும் இருந்தாலும், அதன் பொதுவான அமைப்பு பௌத்த விஹாரங்களைப் போலவும் மாமல்ல புரத்து ரதங்களைப் போலவும் அமைந்துள்ளது.

ஷாஜகானின் ஆட்சிக்காலத்தின் போது, முகலாய கட்டடக்கலை நிறைவின் உச்சிக்குச் சென்றாலும், பாரசீகத்தில் இருந்தும், பிற வெளிநாடுகளில் இருந்தும் கட்டடக்கலைஞர்கள் வரவழைக்கப்பட்டதால் ஏற்பட்ட வெளிநாட்டுத் தாக்குறவின் புதிய அலையால் உள்நாட்டு இந்து பாணி கட்டடக்கலை நலியத் தொடங்கியது. ஆனாலும் அந்த நேரத்தில், இந்து பாணியானது அதன் மூலவடிவம் இன்னதென்று சொல்ல முடியாத அளவுக்கு முகலாய பாணி, என்று அழைக்கப்பட்ட பாணியில் இரண்டறக் கலந்து விட்டிருந்தது. அப்போது கட்டடக்கலையில் ஷாஜகான் மேற்கொண்ட புரட்சிகரமான நடவடிக்கை பெருமளவில் சலவைக் கற்களைப் பயன்படுத் தியதாகும், மென்மையான சிறப்புடைய, சலவைக் கற்களைப் பயன்படுத்த மிகுந்த கவனமும், கட்டுப்பாடும் திறமையும் நுட்பமும் தேவையாய் இருந்ததால், விரிவான வேலைகள் மட்டுமின்றி கட்டடங்களின் பொதுவான வடிவமைப்பும் வெகுவாக மாற்றமடைந்தது. சலவைக் கல்லின் ஒளிவீசும் தரம் முழுவதும் வெளிப்பட வேண்டுமாயின், பூவேலைகள் சிறப் பாகவும் நுணுக்கமாகவும் இருப்பதுடன், விளிம்புகளில் பெரு மளவுக்கு வெற்றிடம் விடப்படவேண்டும்.

பலவண்ணக்கற்களால் மிக அழகிய வடிவங்கள் உருவாக் கப்பட்டு ஆபரணம் போன்ற அமைப்புகள் ஏற்படுத்தப் பட்டன. பல வகையான ஜியோமிதி வடிவங்களில் வளைவுகள் ஏற் படுத்தப்பட்டன. நவீன, எளிய பாணியில் தூண்கள் அமைக்கப்பட்டன. செவ்வொழுங்கான உச்சிக் கோளங்கள், குறுகிய நுணுக்கமான கழுத்துப்பகுதிகள் கொண்டவையாய் அமைந்தன. கட்டடங்களின் வடிவமைப்புகளிலும் அழக மைப்புகளிலும் வளைவுக் கோடுகள் மூலம், சீரிய, புதிய அழகுத் தோற்றம் உருவாகியது. சுருங்கச் சொன்னால், சலவைக் கல்லைப் பயன்படுத்தியதன் மூலம், ஓவியக்கலையுடன்

கட்டடக்கலைஞுன் போட்டியிடக் கூடிய வாய்ப்பு ஏற்பட்டு, இந்தியக் கட்டடக்கலையோ, பாரசீகக் கட்டடக்கலையோ ஒரு போதும் பெற்றிராத சிறப்பான நுட்பத்தை முகலாய கட்ட டக்கலை பெற்றது. பாரசீக மனப்போக்குடன், இந்திய மனப் போக்கு ஒத்துழைத்து, இந்தியப் பொருள்களில் திடச் சித்தத் துடன் முயற்சிகள் மேற்கொள்ளப்பட்டு, புதியபாணி ஒன்று உருவானது. பல்வேறு கூறுகளும் முற்றிலுமாகச் சிறப்புறக் கலந்து விட்ட நிலையில், அதனை இந்தியக் கூறு என்றும் அன்னியக்கூறு என்றும் பிரிக்க இயன்றாலும் அதனால் எந்த ஒரு அர்த்தமும் விளங்காத நிலை ஏற்பட்டு விட்டது. சலவைக் கல் சொப்பனமாகிய, தாஜ்மஹால், ஷிராஸ் அல்லது இத்தாலியில் இருந்து வந்த கட்டடக்கலைஞனால் கட்டப் பட்டாலும், இந்திய அரசனொருவன் மனதில் தோன்றிய கருத்தின் அடையாளமாகவும், இந்தியக் காதலின் நினைவுச் சின்னமாகவும், இந்திய ஆத்மாவின் தூய்மையும் அமைதியும் இரக்கமும் சேர்ந்த கலவையாகவும், இந்தியச் சலவைக் கல்லில் ஒரு காவியமாகத் திகழ்கிறது.

இந்தக் கால கட்டத்தில், துருக்கிய-இரானிய பாணி மற்றும் பழைய இந்திய பாணி ஆகிய இரண்டின் எழிலும் சேர்ந்த ஓவியக் கலையும் செழித்தோங்கியது. நாம் முன்னர்ச் சொன்ன வாறு, சமயக் கட்டுப்பாடுகள் காரணமாக, தில்லி சுல்தான்கள் ஆட்சியில், முஸ்லீம் அரசவையில் ஓவியக்கலை தழைக்கத் தடையிருந்தது. ஆனால், இந்துக்கள் ஓவியக் கலையை வளர்த்தனர்; பெரும்பாலும் நூல்களை விளக்கவே அக்கலை பயன்பட்டது. அஜந்தா ஓவிய மரபுகள் காலப்போக்கில் மறைந்து, இந்தியாவில் பல இடைக்கால இந்திய பாணிகள் உருவாயின. அவற்றுள் ஒன்றான ராஜ்புத்ர பாணி, ராஜ்புத்ர அரசவையின் ஆதரவில் பெருமளவுக்கு வளர்ந்திருந்தது. இந்திய ஓவியர்கள் பெரும்பாலும் தமது ஓவியக் கருப்பெருளை இந்து சமயக்காப்பியங்களில் இருந்தே எடுத்தனர். இராமா யண, மகாபாரத கதைகள், ஸ்ரீகிருஷ்ணர் சம்பந்தப்பட்ட வர லாறுகள், இசைக் குறிப்புகளின் உருவங்கள் (ராகங்கள், ராகினிகள்) போன்றவையே ஓவியர்களின் கருப்பொருளாக இருந்ததே ஒழிய, சாதாரண மக்களின் வாழ்வைப்பறறி மிக

அரிதாகவே ஓவியங்கள் தீட்டப்பட்டன. ஓவியர்களின் எண்ணிறந்த மனப்போக்குகளில், வண்ணங்களுடன் எளிய, ஆயின் உயிரோட்டமுடைய படைப்புகள் உருவாயின. குழப்பமான, கருத்தியலான கலைப் பண்புகள் தவிர்க்கப்பட்டன.

தைமூரின் வழிவந்தவர்கள், அவர்கள் இந்தியாவுக்கு வருமுன்னரே ஓவியங்களைப் பெரிதும் நேசித்தனர். அவர்களின் ஆதரவில்தான் பாரசீகக்கலை மெல்ல வளர்ந்தது. பெருங்கலைஞரான பிஹ்ஜாத் கை வண்ணத்தில் ஹீரட் ஓவியக் கலை நிறைவான வளர்ச்சியை எட்டியது. பிஹ்ஜாத்தின் மாணவர்களான மீர்சையத் அலியும், கவாஜா அப்துல் சமத் சிராஜியும் ஹுமாயுனுடன் இந்தியாவுக்கு வந்தனர். அவர்களுடைய ஓவியங்களில் ஓரளவுக்கு இந்தியத் தாக்குறைவு இருந்தாலும், துருக்கிய-இரானிய கூறே மேலோங்கி நிற்கிறது. இந்து பாணியின் எதார்த்தமான ஆற்றல் மிக்க எளிமையைப் போற்றிய அக்பர் இந்து பாணியின் எளிமையும், பாரசீக பாணியின் நுட்பமும் சேர்ந்த புதிய பாணி ஒன்றை உருவாக்க விழைந்தார். எனவே தமது அரசவையில் ஓவியக் கல்விச் சாலை போன்ற ஒன்றை அக்பர் நிறுவினார். அதில் இந்தி, பாரசீகக் கலைஞர்கள் ஒரு சேரப் பணியாற்றினர். பாரசீக ஓவிய ஆசிரியர்களான சையத் அலியும், அப்துல் சமதும் பெரும்பாலும் இந்துக்களாகிய தமது மாணவர்களை பாரசீக ஓவியம் மற்றும் வண்ணந்தீட்டலின் நுட்பத்தில் ஈடுபடுத்தினர். ஓவியக்கலை பற்றிய படிப்பறிவுக்காக நூலகம் ஒன்றும் அங்கே இருந்தது. அதிலே கலை சம்பந்தப்பட்ட நூல்களின் தொகுப்பும் பழைய ஓவியர்களின் சிறந்த படைப்புகளும் இருந்தன. அந்தக் கல்விச் சாலைக்கு அக்பர் பலமுறை நேரில் வந்து ஓவியர்கள் பணியாற்றுவதை கண்டு சென்றிருக்கிறார். அந்தக் கல்விக் கூடத்தில் இருந்து உருவாக்கப்பட்டவர்களில், தஸ்வந்த், ஃபரூக்பெக், பஸவன், சன்வாலா ஆகியோர் புகழ்பெற்றவர்கள். சமயச் சார்பற்ற நூல்களையும், பொது நூல்களையும் விளக்கும் பழைய இந்திய முறையை அவர்கள் பின்பற்றினர். துவக்கத்தில் அவர்களுடைய பாணி, பாரசீக மாதிரியைப் போல அணி நலம் வாய்ந்ததாக உயிர்ப்பற்றதாக இருந்தாலும், மெல்ல மெல்ல அது, இந்திய

பாணியின் உயிரோட்டத்தையும் ஆற்றலையும் பெற்றது. இவ்வாறாக அக்பரின் இறுதிக் காலத்திலும், ஜஹாங்கீரின் ஆட்சித் துவக்கத்திலும் தன்னிச்சையான முகலாய பாணி உருப்பெற்றது.

ஜஹாங்கீர் ஒவியக்கலை புலவனாக மட்டுமின்றி தானே ஒரு ஓவியராகவும் விளங்கினான். அவன் ஆட்சிக் காலத்தில் முகலாய ஒவியக்கலை வானுச்சிக்கு உயர்ந்தது. ஃபரூக்பெக், நாடிர், முகமது முராட், அபுல்ஹசன், மன்சூர் பிஸ்ஹென்தாஸ், மனோகர், தௌலத் ஆகிய புகழ்பெற்ற ஓவியர்கள், அக் காலத்தில் வாழ்ந்தனர். அவர்களுடைய ஓவியத்தின் கருப் பொருள் பழங்கதை காப்பிய விளக்கங்களுக்கு வெகு அப்பால் சென்று, யுத்தம், வேட்டை, அன்பு, அரசவை, ஸூபி துறவு மடம், மனிதர்கள், விலங்குகள், தாவரங்கள், மலர்கள் என்று பலவாறாக விரிந்தது. சுருங்கச் சொன்னால், பேரரசையும், பிரபுக்களையும் ஈர்த்த இயற்கை மற்றும் மனித வாழ்வின் அனைத்து அம்சங்களும் ஓவியங்களாயின.

ஷாஜகானுக்குக் கட்டடக்கலையைக் காட்டிலும் ஓவியக் கலையில் ஆர்வம் குறைவாகவே இருந்தது. ஆயினும் அவன் காலத்தில் சில பிரபுக்களும் இளவரசர்களும் ஓவியக் கலைக்கு ஆதரவளித்தனர். ஓவியக்கலை தனது பெருமையை இழக்க வில்லை என்றாலும், அளவுக்கதிகமான ஆடம்பரமும் செல்வமும் சேர்ந்ததால் ஏற்பட்ட தவிர்க்க முடியாத, வீழ்ச் சிக்கான அறிகுறிகள், மற்ற கலைகளைக் காட்டிலும், ஓவியக் கலையில் தான் முதலில் தோன்றியது. ஆழ்ந்த கலை நயம் நிறைந்த ஓவியங்களைக் காட்டிலும், மேலோட்டமான ஒப்பனை அலங்காரத்துக்கே முதலிடம் தரப்பட்டது. விரிந்த, நேரிய, அழகான முலாம்பூசப்பட்ட சட்டகம் இல்லாத எந்த ஓவியமும் முழுமையான ஓவியமாகக் கருதப்படவில்லை. அனுப் சித்ரா, சித்ராமணி, ஃபக்கிருல்லா, ஹாஸிம் அலி ஆகியோர் ஷாஜகான் காலத்தில் இருந்த தலைசிறந்த ஓவியர்கள் என்றாலும், அவர்களில் எவரையுமே மன்சூர், அபுல் ஹசன், மனோகர் ஆகியோருடன் சரிசமமாக வைத்துப் பேசமுடியாது. ஔரங்கசீப் சமயவாழ்வில் கடைப்பிடித்த எளிமை காரணமாக ஓவியக்கலை ஆதரவிழந்து, ஔரங்க

சீபிற்குப் பின்னர் முகலாயப் பேரரசு அழிந்தவுடன் அதுவும் சீரழிந்தது.

இசையைப் பொறுத்தவரையில், தில்லி சுல்தான் ஆட்சியின் போது, சுயேட்சை சிற்றரசுகளிலும், ஸூபிகளின் துறவு மடங்களிலும், இந்துக்களுக்கும் முஸ்லீம்களுக்கும் இடையே நல்லிணக்கமான நேரிய இசைக்கலப்பும் உணர்வுக் கலப்பும் ஏற்பட்டிருந்தது. எனவே முகலாயர்கள் காலத்தில் பொதுவான, தேசிய இசைக் கலை நிலவியதால், தமது பெருந்தன்மையான ஆதரவுடன் அதனை வளர்ப்பதைத் தவிரச் செய்ய வேண்டியது வேறு எதுவும் இருக்கவில்லை. அறிவார்ந்த சொற்கள் ஏதுமில்லாமல் மனிதர்களின் ஆழ்ந்த மன உணர்வுகளையும், அனுபவங்களையும் வெளிப்படுத்தும் ஊடகமாக இசை திகழ்கிறது. இந்திய மக்களின் எல்லாச் சாதிகளிலும், இனங்களிலும் வெளிப்படையாக இருந்த இசையுணர்வு நிரந்தரமான பொதுப் பண்பாட்டுக்கு உத்தர வாதம் உண்டென்ற அடிப்படையான பண்பாட்டு ஒருமை உணர்வானது ஒற்றுமைத் துடிப்பில் ஒலிக்கிறது.

பழக்கவழக்கங்கள், நடைமுறைகள் உணவு, உடை, களியாட்டம், கேளிக்கை என்ற பொதுவான சமூக வாழ்வி யலில் அந்தக் காலகட்டத்தில் தோன்றிய ஒத்தத்தன்மை, இன்றுள்ள லட்சக்கணக்கான இந்து-முஸ்லீம் குடும்பங்களின் அன்றாட வாழ்வில் வெளிப்படையாகத் தெரிவதால், அதைப் பற்றி விரிவாக இங்கு எதுவும் சொல்லத் தேவையில்லை.

11. இந்துஸ்தானி பண்பாடு-2

ஔரங்கசீப் ஆட்சியின் முற்பாதியில், அரசியல் ரீதியாக முகலாயப் பேரரசு புகழின் உச்சியை எட்டியிருந்தது. அதற்குப்பின்னர், அதன் வீழ்ச்சிக் கட்டம் தொடங்கிவிட்டது. தக்காணத்தின் மீது ஔரங்கசீப் மேற்கொண்ட படையெடுப் புகள், அரசின் கருவூலத்தைக் காலியாக்கிவிட்டன. அக்பரின் ஆட்சிக்காலத்தில் இருந்தே முகலாயப் பேரரசுக்கு விசுவாச மாக இருந்த ராஜபுத்ரர்கள் ஔரங்கசீபின் குறுகிய கண்ணோட்டத்தால் அன்னியர்களாகிப் போனார்கள். அது மட்டுமின்றி சீக்கியர்கள், மராட்டியர்கள், ஜாட்கள் ஆகிய மூன்று எதிரிச் சக்திகளும் வலுப்பெற்றன. ஆற்றல் மிக்க ஔரங்கசீப்பின் மறைவுக்குப் பின்னர், இந்த நான்கு சக்திகளும், அவற்றிலும் குறிப்பாக மராட்டியர்கள் முகலாயப் பேரரசை அதன் ஒரு முனையில் இருந்து கடைசி முனை வரை அலைக்கழிந்தனர். முகலாய அரசவையில் இருந்த துரானி யர்கள், பாரசீகத்தவர், ஆப்கன் குழுவினர் ஆகிய ஒவ்வொரு பிரிவும் தமக்குள் போட்டியிட்டுக் கொண்டு மத்திய அரசை வலுவிழக்கச் செய்தனர். அதனால், மாகாண ஆளுநர்கள், சுயாதிகார உரிமை பெற்றனர். சுமார் இருநூறாண்டுகளாக, பலமிக்க முகலாயப் பேரரசு தடுத்தி நிறுத்தியிருந்த அன்னியப் படையெடுப்புகள் மீண்டும் வடமேற்குப் பகுதியில் இருந்து புதிதாகத் துவங்கின. ஐரோப்பிய வாணிகர்கள், குறிப்பாக பதினாறு, பதினேழாம் நூற்றாண்டுகளில் இந்தியாவுக்கு வந்த லண்டனின் கிழக்கிந்திய கம்பனி இங்கு நிலவிய அமைதியற்ற நிலையைச் சாதகமாகப் பயன்படுத்திக் கொண்டு படை

யெடுப்புகள் மூலமாகவும், அரசியல் சூழ்ச்சிகள் மூலமாகவும் இந்தியாவின் பெரும் பரப்பைக் கைப்பற்றி இந்திய அரசியலில், முக்கியப் பங்காற்றத் தொடங்கிவிட்டது.

சீர்குலையத் தொடங்கியிருந்த இந்துஸ்தானி பண்பாடு, அதைப் பிரதிபலித்தாலும், இந்தியாவின் பொதுப்பண்பாடு என்ற அந்தஸ்தைத் தொடர்ந்து தக்கவைத்துக் கொண்டிருந்ததுடன், அதன் தாக்குறவின் எல்லையையும் விரிவாக்கிக் கொண்டிருந்தது. இருந்த போதிலும் இந்தியாவின் பண்பாட்டு வாழ்வில் ஒரு புதிய கூறு-ஐரோப்பியர் மூலமாக, அதிலும் குறிப்பாக பிரிட்டிஷ் வாணிகர்கள் மூலமாக கட்புலனாகாமல் வந்த மேற்கத்திய பண்பாட்டின் தாக்குறவு, மெல்ல தனது முழுத் தோற்றத்தையும் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் இரண்டாம் பாதியில் காட்டத் தொடங்கியது.

அக்பரின் ஆட்சிக்காலத்திலும், அவரையடுத்து வந்தவர்களின் ஆட்சிக் காலத்திலும் வளர்ந்த இந்துஸ்தானி பண்பாடு, முகலாயப் பேரரசுடன் மட்டுமே பரவியிருந்தது. ஆனால் முகலாயப் பேரரசு வீழ்ச்சியுறத் தொடங்கிய போதிலும், இந்துஸ்தானி பண்பாடு மெதுவாகவே சீர்குலையத் தொடங்கியது. சொல்லப்போனால், அரசியல் பிரிவினைகள் ஏற்பட்ட போதும்கூட, பிரிந்து போன பிராந்தியங்களுக்கும், பண்பாட்டுப் பிரிவுகளுக்கும் இடையே தொடர்புப்பாலமாக இந்துஸ்தானி பண்பாடு விளங்கியது. இந்துஸ்தானி பண்பாடு தனது புத்தெழுச்சியையும் ஆற்றலையும், திறனையும் இழந்து தேக்க நிலை அறிகுறிகள் அல்லது சீரழிவுக்கான அறிகுறிகளை வெளிப்படுத்தியபோதும் கூட, அதன் தாக்குறவின் பரிமாணமும், எல்லையும் இன்னும் விரிந்தன. லக்னோ, ஹைதராபாத், முர்ஷிதாபாத் போன்ற புதிய மையங்களில் செழித்த இந்துஸ்தானி பண்பாடு, 1857 ஆம் ஆண்டு புரட்சிவெடிக்கும் வரை நாடு முழுவதும், பெரும்பாலான மக்களின் தேசியப் பண்பாடாக விளங்கியது. அந்தப் புரட்சியில் ஏற்பட்ட மரண அடியில் இருந்து இந்துஸ்தானி பண்பாடு மீளவே இல்லை.

இந்துஸ்தானி பண்பாட்டின் ஊடகமாக விளங்கிய பாரசீக மொழி அந்தக் காலகட்டத்தில் புதிய பகுதிகளுக்குப் பரவியது. அளவில் சுருங்கிப்போன முகலாய ராஜ்யங்களில்

மட்டுமின்றி, தக்காணம், வங்காளம், ஔத், ஆகிய சுதந்தர ராஜ்யங்களிலும், இந்துக்கள் பெருமளவு அலுவலர்களாக இருந்த அரசு அலுவலகங்களில் பாரசீக மொழியே பயன் படுத்தப்பட்டது. விசேஷமான இலக்கியத்திறன் வேண்டி யிருக்கும் தார்-உல்-இன்ஷா (தலைமைச் செயலகம்) என்ற துறையில், பெருமளவுக்கு இந்துக்களே பணியாற்றினர். மேலும் 18ஆம் நூற்றாண்டில் 'முன்ஷி' என்ற சொல் பாரசீக மொழியில் சிறப்பாக எழுதும் ஆற்றல் பெற்ற இந்துவைக் குறிக்கக் கூடியதாகச் சிறப்புப் பெற்றது. முகலாயப் பேரரசின் நிர்வாக அமைப்பைப் பின்பற்றிய, மராட்டியப் பேரரசு போன்ற இந்து ராஜ்யங்களில் கூட பாரசீகமே ஆட்சி மொழியாக இருந்தது. கிழக்கிந்திய கம்பனி, தனது ஆட்சி மொழியாக ஆங்கிலம் இருக்கும் என்று 1819 ஆம் ஆண்டில் பிரகடனப்படுத்தும்வரை, பாரசீகத்தையே தனது ஆட்சி மொழியாகக் கொண்டிருந்தது. ஆனால் அதற்குப் பின்னரும் நீண்டகாலம் வரை நடைமுறையில் பாரசீக மொழியிலேயே அலுவலகப் பணிகள் நடைபெற்றன. கற்றறிந்த இந்துக்களும் முஸ்லீம்களும் இலக்கியம் மற்றும் அறிவியல் நோக்கங்களுக்கு பாரசீக மொழியையே பயன்படுத்தினர். சாதாரண கடிதப் போக்குவரத்து கூட பாரசீக மொழியில் தான் நடைபெற்றது.

இலக்கியம் மற்றும் அறிவியல் வளர்ச்சிக் கண்ணோட் டத்தில் பார்த்தால், அந்தக் காலக்கட்டம் பெரும் ஏமாற்றம் தருவ தாகவே இருக்கிறது. அந்தக் கால கட்டத்தில் எழுதப்பட்ட நூல்களின் எண்ணிக்கை அதற்கு முந்தைய காலத்தின் அளவைவிடக் குறைவாக இல்லை என்றாலும், அவற்றின் தரம் மிகவும் கீழாகவே இருந்தது. புத்தாக்கச் சிந்தனையும், தூண்டித் துருவி ஆராயும் மனப்போக்கும் கிட்டத்தட்ட அமுங்கிப் போய் விட்டிருந்தன. தமக்கு முன்பிருந்தவர்களின் அடிச்சுவட்டைப் பின்பற்றி, அவர்கள் விட்டுச் சென்றவற்றைப் பேணிக் காப்பதே அக்காலத்திய அறிஞர்களின் முகாமையான நோக்கமாக இருந்தது. அகராதிகளைத் தொகுப்பதும், ஒரே ஆசிரியரின் படைப்புகளைத் தொகுப்பதும், பெருங்கவிஞர் களின் படைப்புகளைத் தொகுப்பதுமே அவர்களுடைய முக்கிய பணிகளாக இருந்தன. அகராதிகளைத் தொகுப்பதில்

முஸ்லீம் எழுத்தாளர்களுக்கு இணையாகவும், படைப்புகளைத் தொகுப்பதில் முஸ்லீம் எழுத்தாளர்களைவிட அதிகமாகவும் இந்து எழுத்தாளர்களின் பங்கு இருந்தது. படைப்புகளைத் தொகுத்தவர்களில் குலாம் அலி ஆஸாத், லக்ஷ்மி நாராயண், ஷாஃபிக் ஆகியோரும், அகராதி தொகுப்பாளர்களில் பாஹர்-இ-அஜம் நூலைத் தொகுத்த தேக்சந்த், மிராத்-உப்-இஸ்டிலாஹ் நூலைத் தொகுத்த ஆனந்த்ராம் முக்லிஸ், சிராஜ்-உல்-லுகாத் நூலைத் தொகுத்த சிராஜுதின் கான் அர்ஸூ ஆகியோரும் குறிப்பிடத்தக்கவர்கள்.

அந்தக்காலத்தில் பாரசீக மொழியில் எழுதப்பட்ட இலக்கியக் கடிதங்களின் எண்ணிறந்த தொகுப்புகளில் பெரும் பாலானவற்றை இந்து முன்ஷிக்களே தொகுத்தனர். ஒரு காலத்தில் அன்னியமாக இருந்த பாரசீகமொழியில் அவர் களுடைய பாண்டித்யம் வியப்புக்குரியது. ஈரானிய மரபுத் தொடர்களைப் பயன்படுத்துவதில் அவர்கள் மாறுபட்டிருந் தாலும் அது இயற்கையானதும் அனுமதிக்கக் கூடியதும் ஆகும். ஆனால் உண்மையில் துரதிர்ஷ்டமானது என்னவென்றால், பிரஹ்மான் அல்லது அலாம்கீர் போன்றவர்களுடைய எளிய, தூய, மரபு வழாத சொல்நடையைப் பயன்படுத்துவதற்கு மாறாக, மாதவ்ராமின் செயற்கையான ஆரவாரமான நடையை அவர்கள் பின்பற்றியதே ஆகும்.

வரலாற்று நூல்களிலும், சரிதைகளிலும் கூட எண்ணிக்கை அதிகரித்தாலும் தரத்தில் சீரழிவு ஏற்பட்டது. எனினும், குலாம் அலி ஆஸாத், லக்ஷ்மி நாராயண் ஸஃபிக் ஆகியோரின் வரலாற்றுப் படைப்புகள், குலாம் ஹுசேனின் சியார்-உல்-முடை-அக்ஹ்ரின் போன்ற விதிவிலக்கான சீரிய படைப்புகளும் இருந்தன. தத்துவலியல், ஜோதிடவியல், வானியல், கணிதவியல் மற்றும் பிற அறிவியல் துறை படைப்புகளில் அறிவுத்திறம் வெளிப்பட்டாலும், பெரும் பாலும் அவை புதிய படைப்புகளாக இல்லை. பெரும்பாலான துறைகளில் இந்துக்களின் பங்களிப்பு, முஸ்லீம்களுடையதைப் போலவே முக்கியத்துவம் பெற்றிருந்தது. சமஸ்கிருதத்தில் இருந்து பாரசீக மொழியில் பல மொழிபெயர்ப்புகளை இந்துக்களே தனித்துச் செய்தனர்.

செவ்விலக்கியத்துறையில், அக்பர் காலத்தில் காவியங்கள் பெற்றிருந்த இடத்தை ஆக்கிரமித்திருந்த ஆடம்பரமான கேளிக்கை விசித்திரப்படைப்புகள், மக்களின் இலக்கியச் சுவையில் ஏற்பட்ட வீழ்ச்சியைப் பிரதிபலித்தன. யதார்த்த மான வாழ்வியலில் இருந்து தப்பிக்க நினைத்த மக்களுக்கு போஸ்தான்-இ-காயல் போன்ற புலனுணர்வைத் தூண்டுகிற அபரிமிதக் கற்பிதங்கொண்ட பொருளற்ற படைப்புகள் உதவின. ஆரோக்கியமற்ற இந்தப் போக்கு இந்துக்களை மிக குறைவாகவே பாதித்தது எனலாம். அவர்கள் மிகக் குறைவான கதைகளையே அதுவும் வரலாற்றுக் கதைகள், நாட்டுப்புறக் கதைகளையே பெரும்பாலும் எழுதினர். அக்காலச் செய்யுள் களும் கூட அறிவாற்றலிலும் அழகியலுணர்விலும் ஏற்பட்ட வீழ்ச்சியைப் பிரதிபலித்தன. உர்ஃபி மற்றும் நாஜிரி ஆகி யோரின் காதற்படைப்புகளில் எளிமையும், யதார்த்தமான உள்ளடக்கமும் இல்லை என்றாலும், அவற்றில் காதல் வேகமும், கற்பனைப் புதுமையும் இருந்தன. நுண்ணியமான போலிக் கற்பனைப் புனைவும், மட்டுமீறிய இயல்முரணிய கருத் துக்களும் நிறைந்த பேடில் படைப்புகள், செய்யுளை அறிவாற்ற லாளர்களின் வித்தையாக ஆக்கிவிட்டன. பொதுவாக இந்துக் கவிஞர்களும் முஸ்லீம் கவிஞர்களும் பேடிலைப் பின்பற்றி னாலும், பேடிலின் மாணவரான ஆனந்தராம் முக்ஹ்லிஸ் மற்றும் ஆஸாத், அர்ஜு, ஸஃபிக் போன்ற வல்லுநர்கள் மட்டுமே அக்காலத்திய பாணிக்கு இரையாகாமல் இருந்தனர் என்பதை இங்கே குறிப்பிட்டாக வேண்டும்.

இந்தக் காலகட்டத்தில் தான் உருது துரிதமாக வளர்ச்சி யடைந்து, வடஇந்தியாவில் பெரும்பகுதியிலும், தக்காணத் திலும் பாரசீக மொழிக்குப் போட்டியாக ஓர் இலக்கிய மொழியாக உருவெடுத்தது. கிழக்கிந்திய கம்பெனியின் சிவில் ஊழியர்களுக்குக் கல்வி பயிற்றுவிப்பதற்காக நிறுவப்பட்ட ஃபோர்ட் வில்லியம் கல்லூரியின் பாடத்திட்டத்தில் ஆங்கிலம் மற்றும் மேலை அறிவியல் பாடங்களுடன் பிரபலமாக இருந்த உருது மொழியையும் சேர்த்து கிழக்கிந்திய கம்பெனி உருது மொழியைப் போற்றியது. மக்களுக்குப் பொதுவாக ஆர்வ முள்ள துறைகளில் புத்தகங்களை எழுதவும், அராபியில்

இருந்தும் சமஸ்கிருதத்தில் இருந்தும் உருதுமொழிக்கு மொழி பெயர்க்கவும் உருது எழுத்தாளர்களுக்கு ஊக்கம் தரப்பட்டது. அந்த எளிய, செம்மொழியே இந்துஸ்தானி என்றழைக்கப் பட்டது. அவற்றுள்ளும் சில நூல்கள், கடினமான சில அராபிய, பாரசீக சொற்களுக்குப் பதிலாக எளிய சமஸ்கிருத பதங்களைப் பயன்படுத்தி தேவநாகரி எழுத்துக்களில் எழுதப் பட்டன. இந்தி மொழியை மேம்படுத்துவதற்கு அது உதவியாக இருந்தது. உருது மொழியின்பால் கிழக்கிந்திய கம்பெனி காட்டிய ஆர்வம் நீண்டநாள் நிலைக்காமல், கம்பெனியின் ஆட்சிமொழியாக ஆங்கிலம் மாறும்வரை பாரசீகமொழியே நீடித்த போதிலும் உருதுக்குக் கிடைத்திருந்த ஊக்கத்தின் காரணமாகவும், அதன் இயல்பான ஆற்றலாலும், இப் போதைய உத்தரப் பிரதேசம், பஞ்சாபின் ஒரு பகுதி ஆகியவை உள்ளடங்கிய வடமேற்கு மாகாணங்களிலும், வேறு பல சுதந்திர மாகாணங்களிலும் ஆங்கிலத்துடன் உருது மொழியும் ஆட்சிமொழியாக ஆக்கப்படுமளவுக்கு உயர்ந்தது.

கட்டடக்கலையும், நுண்கலைகளும்கூட முகலாயப் பேரர சின் வீழ்ச்சியால் நசித்துப்போயின. அரசியல் சூழ்ச்சிக்கும், போராட்டத்திற்கும் இரையாகிப் போன தில்லி அரசவைக்கு, கலைகளுக்கு ஆதரவளிக்க வேண்டுமென்ற எண்ணமோ அதற்கு வேண்டிய பொருள்வளமோ இருக்கவில்லை. சுதந் தரமான சில சிறிய ராஜ்யங்கள் கலைகளை ஊக்குவிக்க தம்மா லியன்ற சிலவற்றைச் செய்தபோதிலும், பழைய வல்லுநர் களைப் பின்பற்றுவதைவிடப் புதிதாக வேறு எதனையும் செய்யுமளவுக்குக் கலைஞர்களைக் கவர்ந்திழுக்க முடிய வில்லை.

அந்தக் காலகட்டத்தில் பெரும் சிறப்பினதாக எந்தக் கட்டடமும் கட்டப்படவில்லை என்றாலும் அப்போது எழுந்த எளிய அரண்மனைகள், சமாதிகள் வழிபாட்டிடங்கள் போன்றவை முகலாய பாணி அல்லது இந்துஸ்தானி பாணி யின் பொதுச் சிறப்புகளைக் குறிப்பனவாகத் திகழ்ந்தன. ஜாம்நகர் ராவ், அரண்மனை, சத்ரபூர் ராஜா அரண்மனை, லாகூரில் உள்ள மகாராஜா ரஞ்சித்சிங் நினைவகம், கொட்டா வில் உள்ள மகாராவ் உமித்சிங் நினைவகம், ஆல்வாரில் உள்ள

மகாராஜா பக்தவார்சிங் நினைவகம், பனாரஸில் உள்ள விஷ் வேஸ்வர் ஆலயம், அமிர்தசரஸில் உள்ள பொற்கோவில் ஆகியவை இதற்கு எடுத்துக்காட்டுகளாகும். காலவெள்ளத்தால் அழியாது நிற்கும், இந்து மற்றும் முஸ்லீம் பிரபுக்கள் சிலரின் இல்லங்களும், ஷாஜகான் காலத்தில் கட்டப்பட்ட வீடுகளைப் போலவே அமைந்துள்ளதைக் காணலாம்.

ஒவியத்துறையில், ஔத் மற்றும் ஹைதராபாத் அரசவை களில் செழித்த முகலாய பாணியைத் தவிர, முகலாய பாணியின் தாக்குறவு நிறைந்த ஜெயப்பூர் பாணியும், ஜம்மு விலும், பஞ்சாப் மலைப்பகுதியின் பல ராஜ்யங்களிலும் நிலவிய பாணியும் தொடர்ந்து செழித்து வளர்ந்தன. இசைத் துறையில், தொன்மையான இந்துபாணியும், தில்லி சுல்தான் ஆட்சியிலும் முகலாயர் ஆட்சியிலும் வளர்ந்து ஓங்கிய புதிய கலப்புப் பாணியும் இந்து ராஜ்யங்களிலும், முஸ்லீம் ராஜ்யங் களிலும் தொடர்ந்து போற்றப்பட்டன. வெளிப்படையாக பல பூசல்கள் நிலவியபோதிலும், இந்திய மனதிலே உள்ளூர ஓர் இணக்கம் நிலவியதற்கு, வலுமிக்கதோர் ஆதாரமாக இசைக் கலை தொடர்ந்து இருந்தது.

மேல்வகுப்பு இந்துக்களிடையேயும், முஸ்லீம்களிடை யேயும் இந்துஸ்தானி பண்பாடு உருவாக்கியிருந்த ஒரேமாதிரி யான சமூக வாழ்க்கை முறை, உணவு, உடை, பழக்க வழக் கங்கள் போன்றவை இந்தக் காலகட்டத்தின் இறுதிவரை தொடர்ந்து நீடித்தன. இந்திய வாழ்க்கைமுறை பற்றி பிரிட்டிஷார் அல்லது பிற ஐரோப்பியர்கள் எழுதியவை யனைத்தும், வட்டார மற்றும் குழுப்பண்பாடுகளிடையே பொதுவான ஒரு இந்துஸ்தானி பண்பாடு இருந்ததைக் குறிப்பிடுகின்றன. அக்பரின் காலத்திலும் அவருக்குப்பின் வந்தவர்கள் காலத்திலும் உருவாக்கப்பட்ட புறக்கட்டமைப் புகளில் பெரும்பாலானவை அழிக்கப்பட்டாலும், அடித்தளம் மட்டும் கட்டுக்கோப்பாக இருந்தது.

கிழக்கிந்திய கம்பெனி செயல்படுத்தி வந்த அரசாங்க நடவடிக்கைகள் 1773 ஆம் ஆண்டில், பிரிட்டிஷ் நாடாளு மன்றத்தின் நேரடிக் கட்டுப்பாட்டுக்குள் வந்து, முதிர்ச்சி யடைந்த ஓர் அரசியல் இயல்பை அக்கம்பெனி பெறத்

தொடங்கிய பின்னர்தான் இந்திய வாழ்வில் பிரிட்டிஷ் பண்பாட்டுத் தாக்குறவு ஏற்படத் தொடங்கியது. அதுவரை கிழக்கிந்திய கம்பனியானது, பண்பாடென்பது இன்னதென்று தெரியாத, இரக்கமற்ற கொள்ளை வாணிகர்களின் கூட்ட மாகவே இருந்து வந்தது. பிரிட்டிஷாருக்கு எதிராக இந்தியர்கள் கொண்டிருந்த காரணமற்ற சில வெறுப்புணர்வுகளை மகாத்மா காந்தி தமது அன்பின் செய்தியால் போக்கும்வரை அத்தகைய உயர்வுகள் இருந்தனவென்றால், கிழக்கிந்திய கம்பெனி, தட்டிக் கேட்பார் எவருமின்றி அனாதரமான இந்திய மக்களின் இரத்தத்தை உறிஞ்சி வாழும் கொடுமையை தொடர்ந்து நடத்திய வேளையில், அந்தக் கொடிய நாள்களில் உளவியல் ரீதியாகவேனும் தாக்குப்பிடிக்க வேண்டிய நிலையில் மக்கள் இருந்ததே அதற்குக் காரணமாகும்.

முதலாவது கவர்னர் ஜெனரலான வாரன்ஹேஸ்டிங்ஸ் ஆளுகையின் கீழ் கம்பெனியின் நிர்வாகம் முற்றிலுமாக மாற்றி யமைக்கப்பட்டது. சீரிய பண்புடைய ஓர் அரசு ஊழியரின் வருகையால், இந்தியர்களுக்கும் பிரிட்டிஷாருக்கும் இடையே பண்பாட்டுத் தொடர்புகள் ஏற்படுவது சாத்தியமானது. நல்லறிவு வாய்ந்த, பரந்த மனம் கொண்ட, பண்பாளராக வாரன்ஹேஸ்டிங்ஸ் திகழ்ந்தார். தம் நாட்டினரை ஆட்சியாளர் களாக்கிய அதிர்ஷ்டத்தை அளித்த ஒரு நாட்டின் பண் பாட்டைப் பற்றி தம்மக்கள் ஓரளவேனும் அறிந்து கொள்வ துடன், அந்தப் பண்பாட்டைப் பேணிக்காத்து வளர்க்க உதவவும் வேண்டும் என்று எண்ணிய முதலாவது பிரிட்டிஷ் நிர்வாக அதிகாரி அவர்தான். வாரன்ஹேஸ்டிங்ஸின் வேண்டுகோளுக்கு இணங்க, 18 ஆம் நூற்றாண்டின் வர லாற்றைப்பற்றிய மிகவும் ஆதாரபூர்வமாக இலங்கும் சியார்-உல்-முடா-அக்ஹ்கிரின் என்ற நூலை குலாம் ஹுசேன் இயற்றினார். ஆங்கிலத்திலும் ஐரோப்பிய மொழிகளிலும் இருந்த நேரிய இலக்கியப்படைப்புகளைப் பற்றி அறிந் திருந்ததுடன் மட்டுமின்றி சமஸ்கிருத மொழியிலும், பாரசீக மொழியிலும் நன்கு தேர்ச்சி பெற்றிருந்தார் அவர். பாரசீக மொழியின் நுட்பத்தையும், இனிமையையும் அனுபவித்த அவர், ஆக்ஸ்போர்டு பல்கலைக்கழகப் பாடத்திட்டத்தில்

பாரசீக மொழியையும் சேர்த்து, ஆங்கிலேயர் கல்வியின் ஓரங்கமாக பாரசீகத்தை ஆக்கவேண்டும் என்று ஒருமுறை தம் நண்பருக்கு எழுதிய கடிதத்தில் குறிப்பிட்டார். அவர், மௌல் விகள் மற்றும் பண்டிதர்கள் உதவியுடன், இந்துக்கள் மற்றும் முஸ்லீம்களின் சமயச் சட்டங்களைத் தொகுத்து, ஆங்கிலத்தில் மொழி பெயர்க்கச் செய்தார். அவருடைய ஆதரவினால் 1781 ஆம் ஆண்டில் கல்கத்தா மதர்ஷாவும், 1784 ஆம் ஆண்டில், கீழைக்கல்வித்துறையில் ஆய்வுகளை மேற்கொள்வதற்காக சர் வில்லியம் ஜோன்ஸ் தலைமையின்கீழ் வங்களாத்தில் ராயல் ஆஸியாடிக் சொஸைடியும் ஏற்படுத்தப்பட்டன.

கிழக்கிந்திய கம்பனியின் ஆளுகைக்கு உட்பட்ட பகுதி யில் கல்வியை ஊக்குவிப்பதற்கான அக்கம்பனி மேற்கொண்ட முதலாவது நடவடிக்கை கல்கத்தா மதர்ஷாவையும் பனாரஸ் சமஸ்கிருத கல்லூரியையும் ஏற்படுத்தியதாகும். அதற்குப் பின்னர், கம்பனி தனது ஊழியர்களுக்குப் பயிற்சி அளிப் பதற்காக ஃபோர்ட் வில்லியம் கல்லூரியை ஏற்படுத்தினாலும், சில காலத்திற்கு பொதுமக்களுக்குக் கல்விபுகட்ட எவ்வித கவனமும் செலுத்தவில்லை. 1813 ஆம் ஆண்டில் பிரிட்டிஷ் நாடாளுமன்றம் அளித்த புதிய ஆட்சி உரிமைப் பத்திரத்தின் படி, பொதுமக்களின் கல்விக்காக கம்பனி ஆண்டுதோறும் ரூ. 1,00,000 செலவு செய்ய வேண்டிய கட்டாயம் ஏற்பட்டது. ஆனாலும், அத்தொகையை கீழைக் கல்வியைப் போதிக்கச் செலவிடுவதா அல்லது, ஆங்கிலத்தையும் மேற்கத்திய அறிவியல் பாடங்களையும் போதிக்கச் செலவிடுவதா என்ற பிரச்சினை எழுந்து, அது தீர்க்கப்படாததால் அடுத்த பத் தாண்டுகளுக்கு எதுவுமே நடக்கவில்லை. கீழைக்கல்வியை மட்டுமே போதிக்க அரசாங்கத்தில் வகை செய்வதென்று 1823 ஆம் ஆண்டில் கம்பெனி நிர்வாகம் தீர்மானித்தது. அவ்வாறாக, அராபி, பாரசீகம், சமஸ்கிருதம் ஆகியவற்றைப் போதிக்கவும் பாடநூல்களை வெளியிடவும், நவீன அறிவியல் துறை நூல்களை ஆங்கிலத்திலிருந்து கீழை மொழிகளில் மொழி பெயர்க்கவும் பொதுக் கல்விக்குழு ஒன்று நிறுவப்பட்டது. அத்திட்டத்தின்படி ஆக்ராகல்லூரி, தில்லிக்கல்லூரி ஆகிய இரண்டும் ஏற்படுத்தப்பட்டன.

ஆனால் அம்முயற்சி பெரும் வெற்றியைப் பெறவில்லை. தம்முடைய சமயக் கருத்துகளில் விரும்பத்தகாத தாக்குறவு ஏற்படும் என்று அஞ்சிய மரபு மீறாத இந்துக்கள், தம் குழந்தைகளை அரசுக் கல்லூரிகளுக்கு அனுப்பத் தயங்கினர். வேறு சிலர் தமது குழந்தைகளுக்குக் கல்வி போதிக்கத்தயாராக இருந்தாலும், ஆங்கிலத்தைப் போதிக்காத அரசுக் கல்லூரிகளில் பயின்றால் தமது குழந்தைகளுக்கு அரசாங்க வேலைகள் கிடைக்காது என்று எண்ணினர். அவர்களுக்காக, டேவிட் ஹரே என்ற பரந்த மனப்பான்மை கொண்ட ஆங்கிலேயரின் உதவியால் பாரசீக மொழி, வங்காள மொழி ஆகியவற்றுடன் ஆங்கிலமும் போதித்த இந்துக்கல்லூரி (1817) ஏற்கனவே நிறுவப்பட்டிருந்தது. பின்னர், அதே மாதிரியில், கீழைச் சமயக் கல்விக்கூடம் ஒன்றை பாபு கௌர் மோகன் அவுட்ரே நிறுவினார். இந்த இரண்டு கல்விக் கூடங்களிலும் எல்லா இடங்களும் நிரம்பின; ஆனால் கீழைக் கல்லூரிகளில் வெகு சிலரே சேர்ந்தனர். 1829 ஆம் ஆண்டில் ஆங்கிலம் ஆட்சி மொழியாக அறிவிக்கப்பட்டவுடன் கீழைக்கல்லூரிகள் மேலும் பின்னடைவை எட்டின. 1835 ஆம் ஆண்டு மீண்டும் பழைய சிக்கல் முளைத்தபோது, பொதுக்கல்விக்குழுவின் தலைவரான மெக்காலே பிரபு புகழ்பெற்ற தமது நூலை எழுதினார். அறிவார்ந்த தர்க்கமும், மின்னலெனத்தாக்கும் இயைபும் கொண்ட அந்நூல், கீழைப் பண்பாட்டைப்புறக்கணித்து, குறுகிய மனப்போக்கிற்கு விளக்கமாகத் திகழ்ந்தது. இருந்த போதிலும், நவீன அறிவியல்துறைகளையும் ஆங்கிலத்தையும் கற்பதை ஊக்குவிப்பதான கவர்னர் ஜெனரலின் அறிவுப்பு இந்தியாவில் பிரிட்டிஷாரின் நிரந்தர கல்விக் கொள்கையாக ஆனது. பள்ளிகளிலும், கல்லூரிகளிலும் ஆங்கிலம் கட்டாய பாடமாக்கப்பட்டதுடன் மட்டுமின்றி, பயிற்றுமொழியாகவும் ஆனது. அரசியல் குழப்பத்தாலும், பொருளாதார நெருக்கடியாலும் பல பழைய மக்தாப்கள் மூடப்பட்டபோதும், கம்பனி நிர்வாகம் ஆரம்பக்கல்வியைப் பற்றி ஒரு சிறிதும் அக்கறை கொள்ளவில்லை. கிறித்துவ மிஷினரிகளும், சமூகப் பிரக்ஞை கொண்ட சில இந்தியர்களும் கல்கத்தாவைச் சுற்றி யுள்ள பகுதிகளில் சில ஆரம்பப்பள்ளிகளைத் திறந்தாலும், ஓரளவுத்

தேவையைக் கூட அவற்றால் நிறைவேற்ற முடியவில்லை. தொழில் முறைக் கல்வியும், தொழிலகப் பயிற்சியும் முற்றிலும் புறக்கணிக்கப்பட்டன. இந்தியாவின் கைவினைகளையும், தொழிலகங்களையும் அமுக்க வேண்டுமென்ற பொதுவான கொள்கை அதற்குக் காரணமாய் இருந்திருக்கலாம். இருந்த போதிலும் மருத்துவக்கல்விக்கு ஒரளவு கவனம் செலுத்தப் பட்டது. கல்கத்தாவில் இருந்த, இந்துஸ்தானி மொழி வாயிலாக மருத்துவம் போதிக்கப்பட்ட கல்விக் கூடங்களைத் தவிர, ஆங்கிலத்தைப் பயிற்று மொழியாகக் கொண்ட கல்கத்தா மருத்துவக் கல்லூரி (1835), பம்பாய் கிராண்ட் மருத்துவக் கல்லூரி ஆகியவை ஏற்படுத்தப்பட்டன.

இவ்வாறாக, அந்தக் காலகட்டத்தில் பிரிட்டிஷாரின் கல்விப்பணிகள் ஒரு வரம்புக்குள்ளேயே இருந்ததாலும், அமைப்பு சாராமல் இருந்ததாலும், இந்தியப் பண்பாட்டு வாழ்வில் குறிப்பிட்டுச் சொல்லுமளவுக்கு அவை எந்தவிதத் தாக்குறவையும் ஏற்படுத்தவில்லை.

சில கல்லூரிகளை ஏற்படுத்தியதைக் காட்டிலும், இந்தக் காலகட்டத்தில் அறிவுப்பூர்வமான தாக்குறவை ஏற்படுத்திய மிக முக்கியமான ஒன்று, அச்சகமும், செய்தித்தாள்களும் அறிமுகமானதே ஆகும். பிரிட்டிஷார் இந்தியாவுக்கு வந்த வுடனேயே ஆங்கிலத்தில் அச்சிடுவது துவங்கிவிட்டது என்றாலும், முதலாவது ஆங்கில செய்தித்தாள் ஹக்ஸ் கெஸட்டீர் என்ற பெயரில் 1760 ஆம் ஆண்டில் வெளியானது. இந்திய மொழிகளில் முதன்முதலாக வங்காள மொழியில் 1816 ஆம் ஆண்டில் பெங்கால் சமாச்சார் என்ற செய்தித்தாள் வெளியானது. இந்தக் காலகட்டத்தின் இறுதியில் ஆங்கிலத் திலும், பிரதான இந்திய மொழிகளிலும் பல செய்தித்தாள்கள் வெளியாகி, இந்திய மக்களின் தகவலறிவைப் பரப்பி, அவ்வப்போது புதிய கருத்துகளையும் உருவாக்கின.

நுண்கலைகளைப் பொறுத்தவரையில், கம்பெனி அரசாங்கமும், ஆங்கிலோ-இந்திய சமூகமும், அக்காலத்தில் ஆற்றியவை மிகவும் சொற்ப அளவினதாக இருந்தன. அச்சமூக மக்களில் பெரும்பான்மையோர் வாணிக மனப்போக்குடன்

லாபம் கருதியும், மகிழ்ச்சி கருதியும் உயர்மாண்புகள் ஏதுமின்றி செயல்பட்டனர். அரசு ஊழியர்களிடையே சற்று நல்ல நிலையில் இருந்தவர்களிடையே தான் அழகியல் உணர்வு இருந்தது. அவர்களும், தமது வரவேற்பறைகளில் பழைய ஓவியங்களின் பிரதிகளை வைத்திருந்தனர். அல்லது எப்போ தாவது சர் ஜோஷுவா ரேனால்ட்ஸ், அல்லது நார்த்கோட் போன்றவர்களின் மூலப்படைப்புகளை வாங்கி வைத்திருந் தனர். இந்திய அரசர்கள் சிலர், குறிப்பாக ஔத் இளவரசர்கள், அவர்களுக்காக ஓவியம் வரைய எப்போதேனும் ஐரோப்பிய ஓவியர்களைப் பணிக்கு அமர்த்தினாலும், இந்தியாவில் ஓவியக் கலை செழிக்க அது போதிய ஊக்கத்தைத் தரவில்லை. தொழில் முறையாக அல்லாமல் இசை, நாட்டியம், நாடகம் போன்றவற்றை ஆங்கிலோ-இந்திய சமூகம் பயின்று வந்தாலும், அவையனைத்தும் குறிப்பிட்டுச் சொல்லு மளவுக்குத் தரம் வாய்ந்தவையாக இருக்கவில்லை. ஔத் நவாபான, வாஜித் அலிஷாவின் அரசவை அரங்கம், ஆங்கில அரங்கத்தின் மேடை அமைப்புகளைப் பின்பற்றியது.

கட்டடக்கலையில், பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் தொடக்கம் வரை, இந்தியாவில் ஐரோப்பிய குடியேற்றப் பகுதிகளில் வழங்கி வந்த போர்த்துகீசிய பாணியையே கிழக்கிந்திய கம்பெனி தொடர்ந்து பின்பற்றியது. அந்த நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில்தான், ஆங்கிலேயப் பொறி யாளர்கள், லண்டனிலும் பிற ஆங்கிலேய நகரங்களிலும் 17, 18 நூற்றாண்டுகளில் கட்டப்பட்ட கட்டடங்களை அடியொற்றி புதிய கட்டடங்களைக் கட்டினர். கல்கத்தா கதீட்ரலின் முகப்பு (1787 ஆம் ஆண்டில் முடிக்கப்பட்டது) புகழ்பெற்ற ஆங்கிலக் கட்டடக்கலை வல்லுநர் ரென் என்பாரால் வடிவமைக்கப்பட்ட வால்புரூக் ஸ்டீபன் தேவாலயத்தைப் போல் கட்டப்பட்டதாகச் சொல்லப்படுகிறது. இது போலவே, அரசாங்க இல்லரமும் (1802 ஆம் ஆண்டில் முடிக்கப்பட்டது) டெர்பைஷைரில் உள்ள கெடில்ஸ்டன் அரங்கத்தைப் போல் கட்டப்பட்டது. பத்தொன் பதாம் நூற்றாண்டின் முற்பாதியில் எழுந்த கட்டடங்களில் பெரும்பாலானவை, பழங்கால முகப்புத் தோற்றத்துடன்,

பரந்த தாழ்வாரங்கள், குறுகிய தூண்வரிசைகள், மிகப் பெரிய வாயிற்முற்றங்கள் ஆகியவை கொண்டதாக மறுமலர்ச்சி பாணியில் உருவாயின. இருந்தபோதிலும், அஸஃ-உத்-தௌலா காலத்திய லக்னோ கட்டடங்கள் குறிப்பாக இமாம் பாரா மற்றும் ருமிதர்வாஸ் காலத்திய கட்டடங்களின் எளிமையும், உரிய வீதச்சாரத்தில் அமைந்த வடிவமைப்பும் மேற்கத்திய கட்டடக்கலையின் தாக்குறவால் ஏற்பட்டவையே.

ஆனால், இந்திய வாழ்வில், உண்மையான, குறிப்பிடத் தக்க தாக்குறவை, மேற்கத்திய நாகரிகத்தின் தொழில்நுட்பக் கூறுதான் ஏற்படுத்தியது. இந்தியாவில், பிரிட்டிஷார் அரசில் ஆதிக்கம் பெற உதவிய நவீன ஆயுதங்களும், இராணுவ அமைப்பு முறைகளும் ஆழமான பாதிப்பை ஏற்படுத்தியதால், இந்தியாவில் இருந்த ஒவ்வோர் அரசும் தமது நிதிநிலைக்கு ஏற்ப, இயன்ற அளவுக்கு அவற்றைப் பெற்று வைத்திருந்தன. 1823 அல்லது 1824 ஆம் ஆண்டில் துவங்கிய நீராவிக்கப்பல் போக்குவரத்து, கடற்பயணத்தை எளிதாக்கி, இந்தியர்கள் வெளிநாட்டுப் பயணங்களை மேற்கொள்ள ஊக்குவித்த துடன், அவர்களுடைய கண்ணோட்டம் விரிந்து பரவவும் உதவியது. அந்த நூற்றாண்டின் இறுதியில் வாயுவிளக்கு, ரயில் போக்குவரத்து, தந்திமுறை ஆகியவை நம்நாட்டில் அறிமுகப்படுத்தப்பட்டன. முதலாவது ரயில்பாதை பம் பாய்க்கும் தானாவுக்கும் இடையே 1853 ஆம் ஆண்டிலும், பின்னர் கல்கத்தாவுக்கும் ராணிகஞ்ச்க்கும் இடையே 1855 ஆம் ஆண்டிலும் துவக்கப்பட்டன. கல்கத்தாவுக்கும் பம்பாய்க்கும் இடையேயும், சென்னைக்கும் கட்டாக்குக்கும் இடையேயும் 1854 ஆம் ஆண்டில் தந்திப்பாதை ஒன்று இயங்கத் தொடங்கியது.

சுருங்கச் சொன்னால், பதினெட்டாம் நூற்றாண்டின் கடைசி கால் பகுதியில் இந்திய மக்களின் குறிப்பிட்ட சில பிரி வினரிடையே மேற்கத்திய பண்பாடு ஓரளவு தாக்குறவை ஏற்படுத்தத் தொடங்கியது எனலாம். எனினும், இந்தியாவின் பொதுவான பண்பாட்டு வாழ்வில் குறிப்பிடத்தக்க மாற் றத்தை உருவாக்க அது போதுமானதாக இருக்கவில்லை. இந்திய மக்களுக்கு வேறு வாய்ப்புகள் இருக்கவில்லை

என்றாலும் மேற்கத்திய பண்பாட்டின் வேகத்தைக் கண்டனர் கிறித்துவ மிஷினரிகளும், வாணிகத்திற்காய் வந்த ஆட்சி யாளர்களும் கொண்டு வந்த அந்தப் பண்பாடு, தமது சமயம், அரசியல் சுதந்தரம், பொருளாதார நலன் ஆகியவற்றுக்கு அபாயம் விளைக்கும் என்றே இந்திய மக்கள் நம்பினர். எனவே, பிரிட்டிஷாரின் அரசியல், பொருளாதார மேலாதிக் கத்தை வெறுத்ததைப் போலவே மேற்கத்திய பண்பாட்டையும் இந்தியர்கள் வெறுத்தனர். அந்தத் தீவிர வெறுப்பே, 1857 ஆம் ஆண்டு புரட்சிக்கு ஒரு காரணமாகும்.

12. இந்தியாவில் ஆங்கிலப் பண்பாடு ஏற்படுத்திய பாதிப்பு (1857-1920)

பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் முற்பாதியில் இந்தியாவில் பிரிட்டிஷாரின் அரசியல் மேலாதிக்கம் காலூன்றிய தென்றாலும், அந்தப் புதிய ஆட்சியாளர்கள் தம்முடன் கொண்டுவந்த மேலைப் பண்பாட்டின் ஆங்கிலேய பாணி, இந்திய மக்களின் மனதில் எவ்வித ஆழ்ந்த அபிப்ராயத் தையும் உருவாக்கவில்லை. பொதுவாக இந்திய மக்கள் வியந்து பாராட்டிய மேலை நாகரிகத்தின் ஒரே அம்சம், ரயில் போக்குவரத்து, தந்திவசதி போன்ற தொழில்நுட்ப மேம்பாடுதான். கல்கத்தாவிலும் வேறு சில இந்தியப் பெருநகரங்களிலும் ஒரு சிறு பிரிவினரைத் தவிர, வேறெங்கும் எவரிடத்தும் ஆங்கிலப் பண்பாடு எவ்வித தாக்குறவையும் ஏற்படுத்தத் தவறியதற்கு மூன்று காரணங் களைக் கூறலாம்.

(1) இந்தியர்கள் தமது சொந்தப் பண்பாட்டில் திருப்தி அடைந்ததுடன் அதில் மாற்றம் எதுவும் கொண்டுவர வேண்டுமென்று எண்ணவில்லை. தமது அறிவாற்றலும், அறநெறியும் ஓரளவுக்குக் கீழறிங்கிப் போனதால் அரசியல் சீர்குலைவு ஏற்பட்டது என்றும், தேங்கிப் போன தமது பண்பாட்டு வாழ்வு தூண்டப்படுவதற்கு வெளியில் இருந்துவரும் சக்தியை வரவேற்க வேண்டும் என்றும் அப்போது அவர்கள் உணர்ந்திருக்கவில்லை. (2) மெக்காலே பிரபுவைப் போன்ற ஒரு சிலரைத் தவிர,

இந்தியாவில் இருந்த ஆங்கிலேயர்கள், புதிய உயர்வு மனப்பான்மையால் பாதிக்கப்படவில்லை. அவர்கள் பொருளையும் அதிகாரத்தையும் விரும்பினார்களே ஒழிய பெரும்பாலும், சொந்தநாட்டுப் பெருமையோ, இனவழித் தற்பெருமையோ கொண்டு திகழவில்லை. 'வெள்ளைக் காரர்கள்' என்ற கர்வமின்றி ஏனையோரை நாகரிகமாக்க முனைந்ததை ஒருபொருட்டாக நினைக்கவில்லை. அரசியல் ரீதியாக இந்தியர்களை மேலாதிக்கம் செய்ய வேண்டும் என்பதில் விடாப்பிடியாக இருந்த ஸ்லீமேன் போன்ற ஆங்கிலேய ஆட்சியாளர்கள் கூட, சீர்திருத்தமான, பண் பாடுடைய அறிவார்ந்த இந்தியர்கள்பால், குறிப்பாக கீழைக் கல்வியறிஞர்களான முஸ்லீம்கள்பால் மரியாதை வைத்தி ருந்தனர். சுருங்கச் சொன்னால், இந்தியக் கல்வியை முழு வதும் மேலைநாட்டு மயமாக்க வேண்டும் என்ற மெக்கா லேயின் முயற்சிப்படியே அரசின் கொள்கை அமைந்த போதும், அக்காலத்திய ஆங்கிலேயர்களில் பலர், இந்தி யர்கள் மீது தமது பண்பாட்டைத் திணிக்க முயலவில்லை. மாறாக, அவர்கள் மீதே ஒரளவுக்கு, இந்தியப் பண்பாட்டின் தாக்குறவு ஏற்பட்டது.

1857 ஆம் ஆண்டுக்குப் பின்னர் நிலைமை திடீரென்று மாறியது. இந்தியர்கள் தமது அரசியல் முக்கியத்துவத்தை உணர்ந்தபோது, தமது பண்பாட்டின் மீதான நம்பிக்கை ஆட்டங்காணுவதை உணர்ந்தனர். இந்தியர்களை ஆட்சி புரிந்தவர்கள்கூட இந்தியர்களின் பலவீனங்களை அவ மதிக்கும் வழக்கமான போக்கில், இந்தியர்களையும் இந்தியப் பண்பாட்டையும் ஏளனமாகக் கருதினர். தமது இனவழியும், பண்பாடும் மேன்மையுடையதென்று உள்ள படியே நம்பிய புதிய தலைமுறை ஆங்கில அரசு ஊழி யர்கள் இந்தியாவுக்கு வந்தபோது, பயத்தில் அமுங்கி மரத்துப் போயிருந்த இந்திய மக்களைக் கண்டு, ஒடுக்கப் பட்டிருந்த அம்மக்களை மேற்கத்திய கல்வியாலும் பண் பாட்டாலும், மேம்படுத்துவதே தமது புனிதமான கடமை என்று உணர்ந்தனர். ஆங்கிலேயர்களைத் தவிர வேறெவ ராலும், இந்தியாவில் நிலவிய அரசியல் குழப்பத்தைப்

போக்கி, அமைதியையும் ஒழுங்கையும் நிலைநாட்ட முடியாது என்று அவர்கள் உணர்ந்தனர். இடைக்காலத்திய இந்தியப் பண்பாடு பழமையாகிப் போனது என்றும், நவீன யுகத்தின் பொருளாதார, அரசியல், அறிவுத்துறை தேவை களை அதனால் நிறைவு செய்ய முடியாது என்றும், இந்தி யாவின் ஆட்சியாளர்களின் செழிப்புக்கும் அதிகாரத் துக்கும் உதவிய மேற்கத்தியப் பண்பாட்டை ஓரளவுக் கேனும் இந்தியா ஏற்றுக் கொள்ளவேண்டும் என்றும் அவர்கள் தெளிந்தனர். வெளிநாட்டினர் அறிவுத்துறை யிலும், அரசியல் துறையிலும் மேலாதிக்கம் செய்வதற்கு பல எதிர்ப்புகள் இருந்தாலும், எதுவும் வெளிப்படையாக வரத் துணிய வில்லை. அரசின் சீற்றத்தில் இருந்து பாதுகாப்புப் பெற அவர்களுக்கிருந்த ஒரே புகலிடம் சமயம்தான். எனவே சமயப் பள்ளிகளிலும், துறவு மடங்களிலும் அவர்கள் ஓய்வுக் கால வாழ்க்கை வாழ்ந்தனர். ஆனாலும், அரசியல் பெருவெள்ளத்தில் தாக்குப் பிடித்திருந்த பழைய மத்தியதர மற்றும் உயர்தர வகுப்பு மக்கள், புதிய அரசியல் மற்றும் பண்பாட்டு முறைகளுக்குத் தலை வணங்கத் தயாராக இருந்தனர். மாறிவரும் சூழல்களுக்கு ஏற்பத் தங்களைத் தகவமைத்துக் கொள்ளும் திறன் வாய்ந்த இந்துக்கள் புதிய ஆங்கிலப் பள்ளிகளைத் தேடி ஓடினர். சர் சையது அகமதுகான் தமது தெள்ளிய தலைமையின் கீழ், காலமாற்றத்துக்கு ஏற்பத் தம்மை புதுக்கிக் கொள்ள வேண்டும் என்று முஸ்லீம்களுக்கு எடுத்துரைக்கும் வரை, முஸ்லீம்கள் மேற்கத்தியக் கல்வியில் இருந்து விலகியே இருந்தனர். எனவே, 1857 ஆம் ஆண்டுப் புரட்சிக்கான காரணங்களில் ஒன்றான, இந்திய அரசின் கல்வி மற்றும் பண்பாட்டுக் கொள்கையை மாற்றியமைக்க எவ்வித முகாந்திரமும் இருக்கவில்லை. மாறாக பெரும்பான்மை யான இந்தியர்களின் உதவியுடன் அக்கொள்கையை சீரிய முறையில் அமலாக்குவதென்று ஆங்கிலேய அரசு தீர் மானித்தது. இந்தக் கொள்கையின் நோக்கம் வெற்றி பெற்று, ஆங்கிலேயப் பண்பாட்டினைப் போன்ற இந்தியப் பண்பாடு ஒன்று தோன்றி, இந்துஸ்தானி பண்பாட்டின் இடத்தை அது பிடித்துக் கொண்டது.

இந்தப் புதிய கல்வி-பண்பாட்டுக் கொள்கையை மேலோட்டமாகப் பார்த்தால், அரசின்பால் விசுவாசம் கொண்ட ஒரேமாதிரியான பண்பாட்டை உருவாக்கி, அரசியல் ஒருமையை ஏற்படுத்த விழைந்த அக்பரின் கொள்கையை ஒத்திருப்பதைக் காணலாம். ஆனால் இதில் அடிப்படையான வித்தியாசம் என்னவென்றால், விசுவாசமான குடிமக்கள் இருக்கவேண்டும் என்று அக்பர் விரும்பிய அரசில், அரசனின் முழுமையான இறையாண்மையின்கீழ், எல்லா மக்களுக்கும் சாதி-இன வேறுபாடுகளின்றி சம அந்தஸ்தும் சம உரிமைகளும் இருந்தன. ஆட்சி செலுத்திய குடும்பம் அன்னிய மண்ணில் இருந்து வந்ததென்றாலும், அது இந்தியாவில் குடியேறி இந்தியாவைத் தனது தாயகமாக்கிக் கொண்டது. அக்பரும், அவருக்கு அடுத்துவந்தவர்களில் பலரும் தமக்கும் குடிமக்களுக்கும் இடையே நேரடித் தொடர்பை ஏற்படுத்தவும் குடிமக்களுடைய விருப்பங்களும் உணர்வுகளும் உருக்கொண்டதாக அரசன் இருக்கிறான் என்ற உணர்வை ஏற்படுத்தவும் தம்மால் இயன்ற அளவுக்கு முயன்றனர். ஆனால் இந்தியர்கள் கற்றுவர வேண்டும் என்று பிரிட்டிஷார் விரும்பிய அரசு என்பது ஓர் அரசே அல்ல; மாறாக அது மாட்சிமை தங்கிய மன்னனால் பெயரளவிலும், உண்மையில், பிரிட்டிஷ் நாடாளு மன்றத்தால், அதாவது பிரிட்டிஷ் தேசத்தால் ஆளப்பட்ட ஒரு குடியேற்ற ஆட்சியாகவே இருந்தது. அதாவது இந்தியர்கள் ஒரு நபருக்கோ அல்லது ஒரு வம்சத்துக்கோ விசுவாசமாக இல்லாமல் ஒரு நாடு முழுவதுக்கும் தமது வரலாறு, பண்பாடு உணர்வுகள், மனப்போக்குகள் பற்றி எதையுமே அறிந்திராத ஒரு நாட்டுக்கு-தம்மால் அணுக முடியாத அளவுக்குப் பல ஆயிரக்கணக்கான மைல் தொலைவில் இருக்கும் ஒரு நாட்டுக்கு-விசுவாசமாக இருக்க வேண்டியிருந்தது. இந்தியாவில் இருந்து ஆட்சி செலுத்திய நாட்டின் பிரதிநிதிகள், இதுவரை குடிமக்களுடன் கொண்டிருந்த சமூக உறவுகளைத் துண்டித்துக் கொண்டு தம்மையும் எளிதில் அணுக முடியாதவர்களாக ஆக்கிக் கொண்டனர். இதன் காரணமாக, பண்பாட்டுத்துறையிலும், இணக்கத்திற்கு மாறாக

மேலாதிக்கப்போக்கே பிரிட்டிஷாரிடம் இயற்கையாக தோன்றிவிட்டது. அக்பரைப் போல அவர்கள் இந்தியப் பணபாட்டுடன் தமது பண்பாட்டை கலக்கவோ, சமத்துவ நிலையில் சமூகத்தொடர்புகளை ஏற்படுத்தவோ முயல வில்லை. மாறாக மேலிடத்திலிருந்து கொண்டு (தம்மைச் சமூகரீதியாக தனிமைப்படுத்திக்கொண்டு) இந்திய மக்க ளுக்கு நன்மை பயப்பது என்றெண்ணிக் கொண்டு, இயன்ற அளவுக்கு மேற்கத்திய கல்வியையும், பண்பாட்டையும் இந்திய மக்கள் மீது திணித்தனர்.

ஆட்சி செலுத்திய ஓர் அரசு தனது குடிமக்கள்பால் செலுத்திய கவர்ச்சிகளைக் காட்டிலும், மேற்கத்திய பண் பாட்டின் உண்மையான பெருமை, அது காட்டிய நவீன அறிவியல் மனப்போக்கிலும் செயல்திறனிலுமே தான் இருந்தது. ஆனால் துரதிர்ஷ்டவசமாக இரத்தச் சோகை பீடித்திருந்த இந்திய சமுதாயத்தில் நவீனமயம் என்ற புது இரத்தம் செலுத்தப்பட்ட விதத்தினால் இந்த முக்கியக் கூறுகள் கிடைக்காமல் போனதுடன், மொத்தத்தில் நன்மை பயப்பதற்குப் பதிலாகத் தீமையை விளைந்தது.

முதலாவதாக, இந்தியாவிற்கு நவீன மேற்கத்திய பண்பாடு உருப்படியான ஒரு பொருளன்று. ஏற்றுமதிப் பொருளின் மாதிரியைப் போன்ற அதன் உதிரிபாகங்கள் இங்கிலாந்திலிருந்து வந்தன: அவையோ, சாதாரண திறன் கொண்டவர்களால் இந்தியாவில் ஒன்றாகச் சேர்க்கப் பட்டன; அப்பணியை ஆற்றிய நபர்களோ, அரசியல் திறனும் அறிவுத்திறனும் கொண்டவர்களைத் தாம் தேர்ந் தெடுத்தவுடன் விடுவிக்கப்படக் கூடியவர்கள். இளையோர் களான அவர்கள், தமது பண்பாட்டு மையத்தில் இருந்து ஆயிரக் கணக்கான மைல்களுக்கு அப்பால் அனுப்பப் பட்டவர்கள், உரிமைக்குரல் எழுப்பாத, புகார்கள் கூறாத பல லட்சக்கணக்கான மக்களை ஆளுவதற்கான அறிவுச் சுதந்திரம் நிரம்பிய சூழலில் இருந்து அனுப்பப்பட்டவர்கள; பிரிட்டிஷ் அரசுக்கு விசுவாசமானவர்களாக மாற்றவும் பிரிட்டிஷ் பொருள்களின் நம்பிக்கையான வாடிக்கை யாளர்களாக மாற்றவும், தமது ஓய்வு நேரத்தில் புதிய

கல்விக் கொள்கையை உருவாக்கவும் புதிய பண்பாட்டு உலகை ஏற்படுத்தவும் அனுப்பப்பட்டவர்கள்.

பிரிட்டிஷ் பேரரசின் இந்த முன்னோடிகள் குறிப்பாக அரசுப்பணி மற்றும் கல்விப்பணி அதிகாரிகள் கிட்டத் தட்ட அரை நூற்றாண்டு காலமாக, திறமையான நிர் வாகத்தை ஏற்படுத்துவதற்கு மட்டுமின்றி, இடைக்கால விவசாய சமுதாயமான இந்தியாவில், தமது வரம்புக்குட் பட்ட நிலையில் இயன்ற அளவுக்கு அறிவுப்பூர்வமாகவும், பொருள்ரீதியாகவும் மேற்கத்தியப் பண்பாட்டின் வளங் களை உருவாக்க மிகுந்த ஆர்வத்துடன் உழைத்தனர் என்று சொல்வதே நியாயமானதாக இருக்கும்.

ஆனால், அனுகூலமற்ற சூழலும், ஒவ்வாத சமுதாய அமைப்பும் மேற்கத்திய பண்பாட்டை உருவாக்க, இங்கி லாந்து மற்றும் ஏனைய மேற்கத்திய நாடுகளின் அறிஞர் களுக்கும், கலைஞர்களுக்கும் ஊக்கமளிக்கவில்லை. அதன் காரணமாக, தொழில்முறை சாராத, பிரிட்டிஷ் அதிகாரி களும், வணிகர்களும் இப்பணியை மேற்கொள்ள வேண்டியதாகியது. அவர்களும் காலாவதியாகிப்போன ஆங்கில பாணிகளை உடைகளிலும், கலைகளிலும் கட்டட அமைப்புகளிலும் மக்களின் பொதுவாழ்க்கை முறையிலும் சிந்தனைப் போக்குகளிலும் பின்பற்றினர். இவ்வாறாக வந்த பண்பாட்டினை ஆங்கிலப் பண்பாடு என்றோ, மேற்கத்திய பண்பாடு என்றோ கூறமுடியாது. மாறாக, ஆசியாவிலும் ஆப்பிரிக்காவிலும் மேற்கத்திய ஆட்சி ஏற்படுத்தியிருந்த குடியேற்றங்களில் உருவான குடியேற்ற பண்பாட்டின் இந்திய வகை என்றே அதனை நாம் கூறவேண்டும்.

போலியான இந்த ஆங்கிலப் பண்பாடு கூட, பிரிட்டி ஷாரின், குறிப்பாக இந்தியாவில் இருந்த ஆங்கிலேயே பிரதிநிதிகளின் இனக் கௌரவப் போக்கு மற்றும் சமூகச் சாராப் போக்குகளினால் இந்தியர்களிடையே சரிவரப் பரவவில்லை. பயிலுவோரிடையே, பயிற்றுணர்கள் எந்த வகையிலும் சமூக உறவு கொள்வது தமக்குக் கண்ணியக் குறைவானது என்று, ஆசிரியப் பணியும் சீர்த்திருத்தப்

பணியும் ஆற்றிய ஆங்கில ஆட்சியாளர்கள் எண்ணியதும் இப்பிரச்சினையை மோசமாக்கியது, எனவே இந்தியா விலிருந்த ஆங்கிலேயர்களின் வாழ்க்கை முறையில் அடங் கியிருந்த ஆங்கிலப்பண்பாட்டைச் சற்றுத் தொலைவில் இருந்து மரியாதையுடன் கவனித்த இந்தியர்களுக்கு, அவர் களுடைய உடை, உணவு, பொதுவான வெளிப்பகட்டு வாழ்க்கை, சமுதாயத்துடன் ஒட்டாத போக்கு சமய ஐயுறவு மனபான்மை போன்ற மேம்போக்கானவையே புலப் பட்டன. இத்தகைய சூழலிலும் அர்ப்பணிப்புடன் இருந்த பண்பாட்டுப் பற்றாளர்கள், தமது ஆசான்களை இயன்ற அளவு பின்பற்றினர். ஆங்கிலேயப் பண்பாட்டின் அடிப் படைக் குணங்களான சுயமரியாதை, சுயகட்டுப்பாடு. சூழலுக்குத்தக்க மாறிக் கொள்ளும் அதே சமயத்தில் விடாப்பிடியாக இருக்கும் உறுதி, தார்மீக வீரம், சாகச உணர்வு, கண்ணிய நடத்தை போன்றவையும், பிற மேற் கத்திய நாட்டினருடன் ஆங்கிலேயர்கள் பகிர்ந்து கொண்ட நவீனமயக் கருத்துக்களான அறிவியல் ஆய்வுணர்வு, மனிதகுல மகிழ்ச்சிக்காக இயற்கை ஆற்றல்களைப் பயன்படுத்தும் விழைவு போன்றவை பெரும்பாலான இந்தியர்களுக்குப் புலப்படாமல் போய், அவர்களுடைய வாழ்வில் எவ்வித தாக்குறவையும் ஏற்படுத்தவில்லை. ஆங்கிலத்தையும், பிற நவீன அறிவியல் துறைகளையும் பயிற்றுவித்தால் தோற்றத்தில் இந்தியராகவும், உணர்வில் ஐரோப்பியராகவும் இருக்கக்கூடிய ஒரு பிரிவினரை ஏற்படுத்தலாம் என்று மெக்காலே பிரபு நம்பினார். ஆனால் உண்மையில் என்ன நடந்தது என்றால், கல்விகற்ற இந்தியரில் பலர், வெளித் தோற்றத்தில் ஆங்கிலேயர் களைப் பின்பற்றி, தார்மீக-அறிவுத் துறைகளில் ஒன்று, ஆங்கிலேயர் முறையினால் எவ்வித பாதிப்பும் இன்றி இருந்தனர்; அல்லது ஆங்கிலேயர் பண்பாட்டின் மிகவும் மோசமான அம்சங்களைப் பின்பற்றி நெறியற்றவர்களாக, சம நோக்கற்றவர்களாக, பிறதேசத்தவர்களாக மாறி விட்டிருந்தனர்.

சுருங்கச் சொன்னால், ஆங்கிலக் குடியேற்ற நாகரி

கத்தின் தாக்குறவால் இந்தியாவில் இருந்த மேல்தட்டு மக்கள் மற்றும் மத்தியத் தர மக்களில் சிலர் பின்பற்றிய புதிய பண்பாடு பொதுப்பண்பாடாக இருந்தாலும் தேசியப் பண்பாடாக இருக்கவில்லை. அதன் விளைவாக கற்றறிந்த இந்தியர்களிடையே ஒரே மாதிரியான போக்கு உருவா னாலும், வாழ்வின் உயர் மாண்புகள் உடையோரிடம் ஏற்படும் ஒற்றுமை உருவாகவில்லை. இருந்த போதிலும் உணர்வற்று உறங்கிக் கிடந்த இந்தியர்களின் மனப் போக்கை உலுக்கிய வகையில் இதைப்பற்றி நாம் ஒரளவு கருத்தில் கொள்ள வேண்டியுள்ளது.

எனினும், தவறான கருத்து எதுவும் உருவாவதைத் தவிர்க்க இரண்டு விஷயங்களை நாம் தெளிவுபடுத்திக் கொள்ள வேண்டும். முதலாவதாக, இங்கே நாம் விவரித்துக் கொண்டிருப்பது, இந்தியாவில் இருந்த ஆங்கிலேயருடைய அல்லது ஐரோப்பியர்களுடைய பண்பாட்டு வாழ்க்கை அன்று; மாறாக, அவர்களைப் பார்த்து பின்பற்ற முனைந்த- ஆங்கிலேயர்களாகவும் ஐரோப்பியர்களாகவும் மாற முனைந்த இந்தியர்களின் பண்பாட்டைப் பற்றியே விவாதித்தோம். மற்றொன்று, நாம் இங்கே குறிப்பிட்டது மேற்கத்திய கல்வியைப் பெற்ற கற்றறிந்த இந்தியர்கள் அனைவருக்கும் பொதுவானது அன்று; மாறாக, அவர் களில் நம் நாட்டின் அரசியல் விடுதலைக்கும் பண்பாட்டுப் புத்தெழுச்சிக்கும் வழிநடத்திச் சென்ற சான்றோர்கள் பலரும் இருந்தனர் என்பதையும் நாம் நினைவில் கொள்ள வேண்டும். இந்தியாவில் தோன்றிய ஆங்கிலேயக் குடி யேற்றப் பண்பாடு, இந்திய வரலாறு ஒரு போதும் காணாத, அரசாங்கத்தைச் சுற்றி உருவான ஒரு விசித்திரமான பண்பாடு ஆகும். இந்து சமய அரசு, அறநெறி பௌத்த அரசு, முகலாயப் பண்பாட்டு அரசு போன்ற பல அரசுகள் இறையாண்மை கொண்ட அரசன் என்ற தனிமனிதனும், பாரபட்சம் ஏதுமற்ற வகையில் ஒரே மாதிரியான அரசியல் அந்தஸ்து கொண்ட குடிமக்களைக் கொண்ட பல அரசுகள்- இந்தியாவில் ஆட்சி புரிந்திருக்கின்றன. அரசவையே சமுதாய வாழ்வு மற்றும் பண்பாட்டு வாழ்வின் மைய

விசையாக இருந்தது. நிர்வாகப் பணி, நீதித்துறை பணி, சட்டமியற்றும் பணி ஆகியவற்றுடன், சமூகச் சீர்திருத்தம், தார்மீக நெறித் தணிக்கை, கலைகளுக்கும், கைவினை களுக்கும் ஆதரவளித்துக் கற்றல் போன்ற பல பண்பாட்டுப் பணிகளைச் செய்தும், ஆடைகளிலும் பாவனைகளிலும் புதிய பாணிகளை உருவாக்குவதும் அரசனின் பணிகளாக இருந்தன. முஸ்லீம் அரசர்களின் ஆட்சிக் காலத்தின் போது கூட நாட்டின் உள்ளேயே ஈர்ப்பு விசை இருந்தது. ஆனால், பிரிட்டிஷார் அமைத்த அரசோ, பண்டைய இந்திய அரசுகளில் இருந்து முற்றிலும் மாறுபட்டு இருந்தது. சொல்லப்போனால் அது ஓர் அரசே அன்று; மாறாக இறையாண்மை அதிகாரங்கள் ஏதுமற்ற, சார்நிலை நிர்வாக மாகவே அது இருந்தது. இறையாண்மை பேரரசரிடம் பெயரளவிலும் செயலளவில் பிரிட்டிஷ் நாடாளு மன்றத்திலும் இருந்தது. நாடாளுமன்றம் அந்த அதிகாரத்தை வைசிராய்க்கு அளிக்க, அவர், சிவில் பணியாளர்களின் உதவியுடன் அரசாங்கப் பணிகளை ஆற்றி வந்தார். இனவழியாகவும் பண்பாட்டு ரீதியாகவும் இந்நாட்டு மக்களைக் காட்டிலும் தம்மை மிக உயர்வாகக் கருதிய வெளி நாட்டாரே நீண்டகாலமாக சிவில் பணியாளர் களாக இருந்தனர். அவர்கள் இயன்ற அளவுக்கு எல்லா வகையிலும் தம்முடைய உயர்வுச் சிறப்பைப் புலப்படுத்திக் கொண்டு, இந்நாட்டு மக்கள் என்றாலே அவமதிப்புக் குரியோர் என்றாக்கி விட்டிருந்தனர். ஆதலால், இத்தகைய சூழலில், நல்லதோர் அரசுக்கு அத்தியாவசியமான, ஆளுவோருக்கும் ஆளப்படுவோருக்கும் இடையேயான நல்லிணக்கம் உருவாக வாய்ப்பே இல்லை என்பது வெள்ளிடைமலை. 1857 க்குப் பிறகு இந்தியாவுக்கு வந்த பிரிட்டிஷ் அரசின் சிவில் பணியாளர்கள் அனைவரும், இந்தியாவில் அமைதியையும் ஒழுங்கையும் நிலைநாட்டவும் சிறப்பாகவும் கட்டுக் கோப்புடனும் நீதித்துறையையும் நிர்வாகத்தையும் நடத்திச் செல்லவும், மக்களின் வாழ்க்கைத் தரத்தை மேம்படுத்தவும் உள்ளபடியே தீவிரமாக முயன் றனர் என்பதை நாம் ஏற்கனவே ஒப்புக் கொண்டிருக்

கிறோம். ஆனால், ஒரு புறத்தில் ஆங்கிலேயப் பணியாளர் களுக்கும் இந்தியக் குடிமக்களுக்கும் இடையே நிலவிய பரஸ்பர முரண்பாடுகளும் ஐயுறவும், மறுபுறத்தில், ஆங்கில அரசின் பொருளியல் கொள்கையும் சேர்ந்தும் (இதைப் பற்றி நாம் பின்னர் விவரிக்க இருக்கிறோம்) அவர்களுடைய முயற்சிகளுக்கு எதிர்பார்த்த அளவுக்கு வெற்றிகிட்டவில்லை.

பண்பாட்டுப் பணிகளைப் பொறுத்தவரையில், மிகக் குறைந்த மக்களுக்கு வெளிநாட்டு மொழியில் கல்வி அளித் ததைத் தவிர பண்பாட்டுச் செயல் திட்டங்களை ஊக்கு விக்க, குறிப்பிடத்தக்க முயற்சிகள் எதனையும் அரசு மேற்கொள்ளவில்லை, ஆட்சியாளர்களின் பண்பாட்டு-சமூக வாழ்வு கூட, வழிகாட்டும் கலங்கரை விளக்கமாக இராமல் குடிமக்கள் அண்ட முடியாத புனிதக் கருவறை யாகவே இருந்தது. இருளில் மூழ்கியிருந்த இந்திய மக்களுக்கு மேற்கத்திய ஒளியையும் கல்வியையும் அளிக்க வேண்டிய கடமையைப் பற்றி ஆட்சியாளர்கள் அறிந்திருந்த போதிலும், இந்தியர்களுக்கு ஆங்கில இலக்கியம், நவீன தத்துவலியல், அறிவியல் போன்றவற்றைப் போதிப்பதன் மூலம் அவர்களை மேற்கத்திய பண்பாட்டின் பாதைக்கு இட்டுச் செல்ல முடியும் என்று எண்ணினார்கள். முகலாயர் அரசவையில் இருந்தது போன்ற பண்பாட்டுச் சங்கம் அவையை பிரிட்டிஷாரால் ஏற்படுத்த முடியவில்லை. ஏனெனில், அதற்குத் தேவையான கற்பனையாற்றலும், சமூக இயையும் அவர்களிடத்து இருக்கவில்லை.

ஆள்சாராத, பண்பாடு சாராத, இறையாண்மை சாராக இத்தகைய அரசினால் இந்தியப் பண்பாட்டுக்கு நேரடியாக எவ்வித பங்களிப்பையும் தரமுடியவில்லை. மாறாக, அமைதியையும் ஒழுங்கையும்-எல்லாவற்றுக்கும் மேலாக நமது அரசியல் மற்றும் பண்பாட்டு முன்னேற்றத்துக்கு அவசியமான, தனிமனிதன், தேசிய விடுதலை என்ற புதிய கருத்துகளையும், பொதுவாழ்வின் ஜனநாயக நெறி பற்றிய பூர்வாங்கப் பயிற்சி ஒன்றையும் அந்த அரசு நமக்கு வழங்கியது. ரிப்பன் பிரபு வைசிராயாக இருந்த காலத்தில்

(1880-84) முதன் முதலாக நகராண்மை மன்றத்திலும், மாவட்ட மன்றத்திலும் அறிமுகப்படுத்தப்பட்ட பிரதி நிதித்துவ அரசுக் கோட்பாடு, நவீன ஜனநாயகக் கோட் பாடுகளின் அடிப்படைகளைக் கற்றுக் கொள்ள இந்தியர் களுக்கு ஒரு வாய்ப்பை நல்கியது. அதைவிடவும், ஐரோப் பியர்களுடன் சமத்துவமான வாய்ப்புக்கு வழிகோலிய, பெரும் சர்ச்சைக்காளான இல்பர்ட் மசோதாவுக்கு ஒப்புதல் அளித்ததன்மூலம், இந்தியர்களிடையே அரசியல் சமத்துவ வேட்கையை ரிப்பன்பிரபு உருவாக்கினார். அந்த மசோ தாவைப் பற்றிய கடுமையான சர்ச்சைகளால் உருவான தூண்டுதலின் பேரிலேயே 1885 ஆம் ஆண்டில் இந்திய தேசியக் காங்கிரஸ் உருவாக வழிபிறந்தது. ரிப்பன் பிரபுவின் இத்தகைய தாராளக் கொள்கையை அவருக்கு அடுத்து வந்தவர்களும் பின்பற்றியிருந்தால், ஆங்கிலேயர் களின் வழிகாட்டுகலுடனும், ஒத்துழைப்புடனும் இந்தி யாவில் அரசியல்-பண்பாட்டுப் புரிந்துணர்வுக்கு வழியேற் பட்டிருக்கும். ஆனால், அரசியல் விடுதலை வேண்டிய இயக்கம் துரிதமாக வளர்ந்து, பிரிட்டிஷாரிடமிருந்து இந்தியர்களுக்கு அதிகாரம் மாற வேண்டும் என்ற கோரிக்கைகள் வலுப்பெற்ற சூழலில், அந்தத் தாராளக் கொள்கை அடியோடு மாற்றப்பட்டது. அதற்குப் பின்னர், பிரிட்டிஷ் அரசிடமிருந்து பெற்ற பிற சலுகைகள் அனைத்திற்கும், தேசிய அளவில் போராட வேண்டி யிருந்தது. அரசும் ஒருவாறாக அப்போராட்டங்களைச் சமாளித்து, மக்களைத் திருப்திப்படுத்துகின்ற வகையில் சலுகைகளை மிகக் காலம் தாழ்த்தியே அளித்தது. இயல் பாகவே, அரசியல் சுதந்திரத்தை நேசிக்கின்ற பிரிட்டிஷார், இந்தியர்களுக்கு அச்சுதந்தரத்தை மறுத்ததற்குக் காரணம், அவர்களுடைய பொருளாதார நலன்களுக்காக இயன்ற வரையில் அவர்கள் இந்தியாவின் மீதான அதிகாரப் பிடியை இறுக்கி வைத்திருக்க வேண்டியிருந்ததே ஆகும்.

பிரிட்டிஷ் இந்திய அரசின் அரசியல் கொள்கைக்கு இரையாகிப் போன அதன் பொருளாதாரக் கொள் கையைப் புரிந்து கொள்ள வேண்டுமானால், பிரிட்டிஷ்

தயாரிப்புகளை விற்பனை செய்ய உத்தரவாதமுடைய சந்தையாகவும், பிரிட்டிஷ் மூலதனத்துக்குப் பாதுகாப்பான முதலீட்டுத்தளமாகவும் இந்தியாவைக் கண்டறிந்த கிழக்கிந்திய கம்பெனியின் வாரிசாகத் தான் பிரிட்டிஷ் இந்திய அரசு உருவானது என்பதை நினைவில் இருத்த வேண்டும். கிழக்கிந்திய கம்பெனியைப் பிரிட்டிஷ் மக்கள் கடுமையாக விமர்சித்ததற்கும், அந்தக் கம்பெனி மீது அரசு மேலும் மேலும் கட்டுப்பாடுகளை விதித்ததற்கும் காரணம், மிகவும் லாபகரமான இந்திய வாணிகத்தை அந்தக் கம்பெனியின் ஒரு சில பங்குதாரர்களே ஏகபோகமாக்கிக் கொண்டதும் ஒன்றாகும். பிரிட்டனில் தொழில்புரட்சி ஏற்பட்டு, உற்பத்திப் பொருள்களின் தயாரிப்புக் கணிசமாக அதிகரித்து அவற்றை விற்பனை செய்ய புதிய சந்தைகள் வேண்டியிருந்த வேளையில், பிரிட்டிஷ் முதலாளிகளும், அவர்கள் வாயிலாக அந்த நாடு முழுவதும் இந்தியச் சந்தையைச் சுரண்டுவதற்கு ஏதுவாக கிழக்கிந்திய கம்பெனி கலைக்கப்பட்டது. எனவே, இந்தியாவை, பிரிட்டிஷ் தொழிற்சாலைகளுக்கு வேண்டிய மூலப் பொருள்களை அளித்து, அங்கே தயாரிக்கப்படும் பொருள் களை வாங்கக்கூடிய ஒரு விவசாய நாடாகக் கருதி, பிரிட்டிஷ் தொழிலக முறைக்கு ஏற்ற பொருளாதாரக் கொள்கை ஒன்றை பிரிட்டிஷ் இந்திய அரசு பின்பற்ற வேண்டியிருந்தது. இந்தக் கொள்கையை அமலாக்க, கிழக் கிந்திய கம்பெனியைப் போல் குரூரமான முறைகளைப் பின் பற்றவோ அல்லது ஒருபாற் சாய்ந்து செயல்படவோ வேண்டிய தேவை அரசுக்கு இருக்கவில்லை. பிரிட்டிஷ் எந்திரத் தயாரிப்புகளை இறக்குமதி செய்வதை ஊக்கு விக்கவும், பெரும் கலை நுணுக்கம் வாய்ந்த சில பொருள் கள் உள்பட இந்தியக் கைத்தயாரிப்புத் தொழிலுக்கு ஊக்கம் கொடுக்கின்ற வகையிலும் நேரிய, செம்மையான தீர்வை விகிதங்களை அரசு பின்பற்றியது.

மேலோட்டமாகப் பார்க்கின்றவர்களுக்கு இந்தியாவில் பொருளாதார முன்னேற்றம் ஏற்படுகின்றது என்ற அபிப்ராயத்தை உருவாக்குகின்ற வகையில் இங்கே

தொழிற்சாலைகள் நிறுவப்பட்டதும், வங்கிகள் திறக்கப் பட்டதும், ரயில்வே நிறுவனங்கள் தொடங்கப்பட்டதும் எல்லாம் உண்மையே. ஆனாலும், இந்தியாவின் பரந்து பட்ட நிலப்பரப்புக்கும், மக்கள் தொகைக்கும் உரிய விகிதாச்சாரத்தில் அவற்றின் எண்ணிக்கை இருக்க வில்லை. மேலும் அவற்றின் உரிமையும் நிருவாகமும் பிரிட்டிஷாரின் வசமே இருந்தன. இந்தியர்கள் அவற்றுடன் வாடிக்கையாளர்களாகவும் தொழிலாளர்களாகவும், எழுத் தர்களாகவும் மட்டுமே தொடர்பு கொண்டிருந்தனர். வாடிக்கையாளர்களாக ஒவ்வொருவரும் ஏதேனும் பயன் பெற்றாலும், ஒட்டு மொத்தத்தில் நாட்டின் பணத்தை அன்னியருக்குத் தந்து ஏழையராகினர். தொழிலாளர்களாக அவர்கள், தொழிற்சட்டங்கள் மற்றும் தொழிற் சங்க பாதுகாப்புகள் ஏதுமின்றி நீண்ட காலமாக தமது வெளிநாட்டு முதலாளிகளின் கருணையை நம்பியே இருந்தனர். சுருங்கச் சொன்னால், அரசின் திட்டமிட்ட கொள்கையினாலும், அதனுடைய அக்கறையின்மையாலும் எல்லாவற்றுக்கும் மேலாக இந்தியர்களின் அறியாமை யாலும் ஆர்வமின்மையாலும் மிகவும் விசித்திரமான சூழலில் நவீன தொழில்முறை இந்தியாவுக்கு வந்தது. தொழிலகங்களின் பாதக விளைவுகளை ஓரளவுக்கேனும் தடுத்து நிறுத்தக் கூடிய பாதுகாப்பு நெறிகள் முற்றிலும், வெளி நாட்டினைச் சேர்ந்த தொழிலதிபர்களிடம் இருந்தன. அதன் காரணமக, தொழில் மயத்தின் அனுகூலங்கள் அனைத்தையும் பிரிட்டிஷார் அனுபவிக்க, இன்னல்களை இந்தியர்கள் ஏற்கவேண்டியதாயிற்று. இந்தியாவில் இடைக் கால வேளாண்மைப் பொருளாதாரமே நீடித்தது. சொல்லப் போனால், மின்சக்தியால் இயங்கிய தொழிலகங்களின இரும்புப்பிடியில், தொழிலாளர்களால் இயங்கிய உள் நாட்டுத் தொழிலகங்களின் குரல்வளை நெறிபட்டு நிலைமை மோசமானது. நவீன தொழிற்சாலைகளில் வேலை பெற்ற ஒரு சிறய பிரிவினைத் தவிர மற்ற தொழி லாளர்கள் அனைவரும், ஏற்கனவே நெருக்கடியில் இருந்த விவசாயத்துறைக்குத் திருப்பிவிடப்பட்டனர். அந்தச்

சூழலில், தொன்மையான உழவு முறைகளைப் பின்பற்றி யிருந்த நிலையில் இருந்து விடுபட்டு, உலகப் பொருளா தாரத்தில் முன்னேறிய நாடுகளுடன் போட்டியிட வேண்டிய நிலைக்கு இந்திய விவசாயி தள்ளப்பட்டான், முன்னேறிய நாடுகளில் கூட்டுறவு வங்கிமுறை, விஞ்ஞான ரீதியான உற்பத்தி முறைகள், அமைப்பு ரீதியான விற்பனை வசதிகள் போன்றவற்றால் விவசாயிக்கு நல்ல பக்கபலம் இருந்தது. இந்திய விவசாயியோ அறியாமையிலும், அநியாய வட்டியிலும், மலேரியாவிலும் அடிபட்டுச் சோர்ந் திருந்தான். எனவே, எந்த வகையிலும் இந்திய விவசாயி வெற்றி பெற முடியவில்லை. அவனுடைய பஞ்சும் கோதுமையும் தரங்குறைந்தவையாக மதிப்பிடப்பட்டு குறைந்த விலைக்கே வாங்கப்பட்டன. இரசாயனச் சாயங் களுடன் அவனுடைய அவுரிஊதா வண்ணம் போட்டியிட முடியாமல், அவுரிச் சாகுபடியையே அவன் விட்டொழிக்க வேண்டியிருந்தது. இந்திய விவசாயிக்கு உதவ அரசு பல திட்டங்களைச் செயல்படுத்தியது. வேளாண்மைத்துறையும், கூட்டுறவுத் துறையும் ஏற்படுத்தப்பட்டன; ஆராய்ச்சி நிறுவனம் ஒன்று அமைக்கப்பட்டது; மாதிரி வேளாண் மைப் பண்ணையும், கால்நடைப் பண்ணையும் அமைக்கப் பட்டன. விவசாயக்கருவிகள், விளை பொருள்கள், கால்நடைகள் போன்றவற்றின் கண்காட்சிகள் நடத்தப் பட்டன. ஆனால் உயரதிகாரிகளின் அக்கறை இன்மை யாலும், கீழ்நிலை அதிகாரிகளின் திறமையின்மையாலும் நேர்மையின்மையாலும் இத்திட்டங்கள் மூலம் இந்தியாவின் ஏழை விவசாயிகளுக்கு பெரும் பயன் ஏதும் கிட்டவில்லை. மூலைமுடுக்களில் உள்ள கிராமங்களுக்குப் புதிய திட்டங் களை எடுத்துச்சென்று, பழை முறைகளைப் பயன் படுத்திவரும் படிப்பறிவற்ற விவசாயிகளுக்கு எடுத் துரைக்கத் தேவையான மங்காத ஆர்வமும், தன்னலமற்ற சேவை எண்ணமும் அந்த அன்னிய அரசுக்கோ, அதன் ஊழியருக்கோ இருக்கவில்லை. அரசுக்கும், அதே சமயத்தில் குத்தகைதாரர்களுக்கும் இடையே உறவை ஏற்படுத்தியிருந்த நிலப்பிரபுக்கள், தமது குத்தகைதாரர்களுக்கு ஊக்க

மளிக்கவோ, உதவி செய்யவோ தமது சுட்டுவிரலைக் கூட அசைக்கவில்லை. எனவே, மேலிருந்த கல்நெஞ்சம் கொண்ட நிலஉடைமையாளர்களுக்கும், கீழிருந்த வட்டிக் கடைக்காரர்களுக்கும் இடையே நெருக்கடிபட்ட இந்திய விவசாயி மிகவும் மோசமான அவலநிலைக்கு ஆளானான், விவசாயத்துறை அமுக்கப்பட்டதால், ஏற்பட்ட நேரடி மற்றும் மறைமுக விளைவுகள், நாட்டின் பொதுவான பொருளாதார நிலையை வீழ்த்தியதுடன் அமைதியற்ற அரசியல் போக்கிற்கும் காரணமாகி விட்டன.

அரசியல் துறையிலும் பொருளாதாரத்துறையிலும் இருந்ததுபோல நவீன போக்குகளை இந்தியர்களுக்கு அறிமுகப்படுத்தி அவற்றைப் பின்பற்ற வாய்ப்புகள் எதனையும் குடியேற்ற ஆங்கிலப் பண்பாடு அளிக்காதது போலவே, பண்பாட்டுத் துறையிலும் அதன் பங்கு எதிர் மறையாகவும் இடைஞ்சலாகவுமே இருந்தது. மக்களின் முக்கியமான பிரிவினரிடையே தேங்கிக் கிடந்த வாழ்க்கை நிலையைக் கலக்கி ஆங்கிலப் பண்பாடு இயக்கத்துக்குள் கொண்டு வந்தது என்றாலும், எவ்வித நோக்கமும் வடிவமும் இல்லாமல் இருந்த நிகழ்காலத்தில் இருந்து, எதிர்காலத்தைப் பற்றி திட்டவட்டமான கருத்து எதையும் உருவாக்கவில்லை. பழைமை என்னும் கடிவாளத்தைத் தூர எறிய இந்தியர்கள் முயன்றாலும், அதிகாரத்துக்குக் கீழ்ப்பணிய வேண்டும் என்ற இரத்தத்தில் ஊறிப்போன மனப்போக்கினால், தமது இயல்பை விட்டொழித்து குடியேற்ற ஆங்கிலேயரின் வாழ்க்கையைப் பின்பற்றுகின்ற மோசமான அடிமைப் புத்திக்கு ஆட்பட்டு விட்டனர்.

பிரிட்டிஷ் இந்திய அரசு தனது பண்பாட்டைப் பரப்ப முயன்ற பள்ளி மற்றும் பல்கலைக்கழகக் கல்வித்துறையில், அழிவைத்தரக்கூடியதான ஆங்கிலேயப்பண்பாட்டின் தாக்குறவு எவ்வாறிருந்தது என்று இனி நாம் காண்போம்.

துவக்கக் கல்வியைப் பொறுத்த வரையில் அரசுக்குப் பெருமளவு அக்கறையே இருக்கவில்லை. நகராண்மை மற்றும் மாவட்ட மன்றங்களுக்கு கல்வி நிர்வாகம் மாற்றப் பட்டது. பாடத்திட்டங்களை வகுத்தமைத்துத் தந்துவிட்டு,

எப்போதேனும் ஆய்வுக்காக தனது அதிகாரிகளை கல்வித் துறை அனுப்பி வந்தது. கல்வி முறையில் அடிப்படையான மாற்றம் என்று சொன்னால், பாடத்திட்டத்திலிருந்து சமயக் கல்வி நீக்கப்பட்டு, புவியியல், வரலாறு, மற்றும் சில பயனுள்ள பாடங்கள் சேர்க்கப்பட்டதும், திருப்தியில்லை என்றாலும் ஆசிரியர்களுக்குப் பயிற்சி அளிக்க ஏற்பாடு செய்ததுமே ஆகும். இதனால், கல்வியின் பயன்பாட்டில் ஒரளவுக்கு மேம்பாடு ஏற்பட்டாலும் துவக்கப்பள்ளிகளுக்கு அரசு விதித்த நிபந்தனைகளின் காரணமாக பள்ளிகளை நடத்தும் செலவு அதிகரித்து, உள்ளாட்சி அமைப்புகளும் தனியாரும், அவற்றைச் சமாளிக்க முடியாமல் போனதால், பள்ளிகளின் எண்ணிக்கை வெகுவாகக் குறைந்து போனது.

இடைநிலைக் கல்விக்கூடங்கள் பிரதிகூலமான இரண்டு அம்சங்களால் பாதிக்கப்பட்டன. மாணவனின் மனப்போக்கைப் பற்றி அறிந்து கொள்ளாமல், முற்றிலும் இலக்கிய பூர்வமான ஒரே மாதிரியான பாடத்திட்டம் பின் பற்றப்பட்டது, அதனினும் மோசமானது, ஆங்கிலம் பயிற்று மொழியாக்கப்பட்டது தான். மாணவர்கள் ஏழு அல்லது எட்டு வயதிலேயே ஆங்கில மொழிவாயிலாக எல்லாப் பாடங்களையும் கற்க ஏதுவாக, பிற பாடங் களுக்குப் பதிலாக ஆங்கில மொழிப் போதனைக்கே பெருமளவு முக்கியத்துவம் தரப்பட்டு அதனால் பொது அறிவுத்தரமும் கல்வி போதனையின் மாண்புகளும் தரங்குன்றிப் போயின. பல்கலைக் கழகக் கல்வி கூட ஆங்கில மொழி வாயிலாகப் பயிற்றுவிக்கப்பட்டாலும், அங்கே விருப்பப்பட்ட பாடங்களைப் பயிலும் வாய்ப்பு இருந்தது. அன்னிய மொழிவாயிலாகப் பயிற்றுவிப்பதால் ஏற்படும் பல விளைவுகளில் மிகவும் மோசமானது, படிக் கின்ற, அல்லது கேட்கின்ற ஒரு சொல்லின் தெளிவான பொருளை மாணவன் இயைபுபடுத்திக் கொள்ளும் பழக்கத்தை இழந்ததே ஆகும். ஆதியில் இருந்தே புரிந்து கொள்ளாமலே படித்தது தான் இந்தியர்களுக்கும், சொல்லப்போனால் கீழை நாட்டினர் அனைவருக்கும்

அழிவுக்குக் காரணமாகிவிட்டது. இந்தியாவில் போதிக்கப் பட்ட 'நவீன கல்வி' ஒலிகூட பரிச்சயமில்லாத பல சொற்றொகுதிகளைத் தந்து, மாணவர்களின் நினைவாற்ற லுக்குச் சுமையாக இருந்தது. இலக்கியக் கல்வியைக் காட்டிலும் மிகவும் குறைவன அளவிலேயே போதிக்கப் பட்ட இயற்கை அறிவியல் கல்வியில் இந்தக் குறைபாடு பூதாகரமாகத் தெரிந்தது. சொன்னதைச் சொல்லும் கிளிப் பிள்ளைபோல் பாடல்களை இசைத்துக் கொண்டிருந்த வர்களைக் காட்டிலும், ஒன்றுமே பொருள் விளங்காமல் சூத்திரங்களை மனப்பாடம் செய்தவர்கள் அதிகமா யிருந்தனர்.

இத்தகைய குறைபாடுகள் பல இருந்த போதிலும், ஆங்கிலக் கல்வியினால் புத்திக்கூர்மையான பலர் தோன்றினர் என்றால், அதற்குரிய பெருமை அக்கல்வி முறையைச் சேராது. மாறாக பிரிட்டிஷ் மற்றும் இந்திய ஆசிரியர்களின் திறமையுடன், மிதமிஞ்சிய ஆற்றல் வாய்ந்த மாணவர்களின் திறமையும் சேர்ந்ததே அதற்குக் காரணம். இவர்களைத் தவிர, மேற்கத்திய கல்விக்கூடங்களில் பயின்ற பிறர் அனைவரும், பழைய மாதிரியான கீழை நாட்டு சமயத்துறவுமடங்களில் பயின்றவர்களைப் போலவே இருந்தனர். இருபிரிவினருமே புரிந்து தெளிய முடியாத விஷயங்கள் பலவற்றை அளவுக்கதிகமாகக் கற்றனர். காரணகாரிய விளக்கமின்றி நினைவில் இருத்தும் ஞாபக சக்தியே வளர்க்கப்பட்டது. கேள்வி கேட்டு, காரண காரிய விளக்கம் கேட்டு, திறனாய்வு செய்து விவரிக்கின்ற ஆற்றல்களும், கற்றதை வாழ்வியலில் பயன்படுத்துகின்ற முறையும் அங்கே இருக்கவில்லை.

கீழைநாட்டு துறவியர்மடங்களில் பயின்றவர்களைக் காட்டிலும் மேற்கத்திய கல்வி கற்ற பட்டதாரிகள் இரண்டே இரண்டு விஷயத்தில் மட்டும் சிறந்திருந்தனர். பௌதீக உலகைப்பற்றியும், சமுதாய வாழ்வைப்பற்றியும் அதிகப் படியான பல புத்தம் புதுச் செய்திகளை அறிந்திருந்ததுடன், அவர்களிடமிருந்து எதிர்பார்த்த பணியைச் செவ்வனே செய்யும் திறமையும் அவர்கள் பெற்றிருந்தனர். மறுபேச்

சில்லாமல், விசுவாசத்துடன் தமது பிரிட்டிஷ் மேலதிகாரிகள் கூறுவனவற்றுக்குக் கீழ்ப்படிந்து விருப்பமோ, முயற்சியோ, நிதானமோ, தேவையிராத, எந்திரகதியான எல்லா வேலைகளையும் அவர்கள் செய்தார்கள். அவர்களுக்கு வேலைவாய்புபத்துறையில் கடுமையான கிராக்கி ஏற்பட்டு, இந்தியத்தரப்படிக்கு அவர்கள் நல்ல விலைக்கு விற்கப்பட்டனர். அரசுப் பணி கிடைக்காதவர்களில் சிலர் வழக்குரைஞராகவும், வேறு சிலர் பல சுய தொழில்முனைவோராகவும் மாறினர். பல்கலைக்கழகப்பட்டதாரிகளின் எண்ணிக்கை அதிகரிக்க அதிகரிக்க, அந்தத் தொழில்களில் குறிப்பாக வழக்குரைஞர் பணியில் பெருத்த போட்டி ஏற்பட்டு, பெருகிவந்த வேலையில்லாத்திண்டாட்டத்துக்கு அவர்கள் பலியானார்கள்.

மேற்கிலிருந்து வந்த புதிய ஒளிமூலம், இந்தியரின் மனத்தைப் பிரகாசமாக்க நினைத்த குடியேற்ற ஆங்கிலப் பண்பாட்டின் முன்னோடிகளின் நிலை அவ்வாறானது. ஆங்கிலேய வாழ்க்கை முறை என்று அவர்கள் நம்பியதை அப்படியே அவர்கள் பின்பற்ற முனைந்தனர் என்னபதைச் சொல்லியாக வேண்டும். மூலத்தைச் சரியாகப் புரிந்து கொண்டு அதை முறைப்படி பின்பற்ற அவர்களால் முடியாமற் போனதற்குக் காரணம் அவர்களுடைய குறையன்று; மாறாக அவர்களுடைய கல்வியே அதற்குக் காரணம். அடிப்படையான ஆங்கிலேயப் பண்புகளைப் பற்றி, நம்ப முடியாத ஒரு கருத்தை அவர்கள் உருவாக்கியிருந்தனர். ஆங்கிலேயர்கள், சமய மாண்புகளின் புற வடிவங்களைக் காடடிலும பொருள்சாா மாண்புகளுக்கு முக்கியத்துவம் அளிக்கின்றனர் என்று கண்ட நம்மவர்கள், வெளிப்படையான பொருள்சார் இயல்பும் சமயநோக்கு பற்றிய ஆர்வமின்மையும் அவர்கள் பின்பற்றிய, புதிய வடிவாயமைந்த தீவிர சமயவாதமும் தூய அறநெறியும் என்றறியாமல், பொருள்சார்பினரையும், தாராள சிந்தனையாளரையும், பாதிக்கின்றவகையில் ஆங்கிலேயரைப் பின்பற்றினர். அதுபோலவே, ஆங்கிலேயர்களுடைய தனித்துவத்தைத் தற்பெருமை என்றும் அறிவார்ந்த பயன்

பாட்டுபோக்கை, பொருளாசை என்றும் நம்மவர்கள் தவறாக எண்ணினர். அவர்கள் உருவாக்கிய அடிப் படையான ஆங்கிலேய மாதிரிகள் கிறிஸ்துவத்தின் ஆன்மீகத் தாக்குறவை இழந்திருந்தன என்றால், அந்த இழப்பை, தேசம், கலை, கவிதை, இலக்கியம் ஆகியவற்றின் மீதான நேயமும், அழகியல் மற்றும் அறநெறித் தாக்குறவும், ஓரளவுக்கு ஈடு செய்தன. ஆனால் கண்மூடித்தனமாக ஆங்கிலேயர்களைப் பின்பற்றியவர்களோ, பாரம் பரியமான தமது சமயநெறி, அறநெறிகளில் நிலைபெற இயலாது அலைக்கழிப்புக்காளானதுடன், மட்டுமின்றி தமது இலக்கியத்திடமிருந்தும் தமது தாய்மண்ணிடமிருந்தும் தமது மக்களிடமிருந்தும் விலகிப் போய்விட்டனர்.

மேற்கத்திய கலையைப் பொறுத்தவரையில், இங்கி லாந்தில் பயின்ற இந்தியர்களுக்கே மிகச் சொற்பமாகவே அது புரிந்திருந்ததென்றால், இந்தியாவில் பயின்றோருக்கு எதுவுமே புரிபடவில்லை. கலைச்சுவை என்பது கலையபி மானிகள் மற்றும் கலைஞர் வட்டத்துடன் தொடர்பு கொள் வதன் மூலமே வளரும். இந்தியாவில் அத்தகைய வட்டங்கள் ஏதுமிருக்கவில்லை. இங்கிலாந்தில் இருந்தவையோ இந்திய மாணவர்களுக்கு எட்டாத தொலைவில் இருந்தன.

ஆங்கில இலக்கியத்தைப் பொறுத்தவரையில், நம்ம வர்கள் தமது பள்ளி நாட்களிலும் பல்கலைக்கழக நாட் களிலும் கணிசமான நேரத்தை, தேர்ந்தெடுத்த சில படைப் புகளைப் பயிலுவதில் செலவிட்டாலும், படிப்பு முடிந்த பிறகு, பெரும்பாலோர் குறிப்பிட்டுச் சொல்லும்படியான எந்த ஒரு இலக்கியத்தையும் தொட்டுக்கூட பார்க்கவில்லை. அவர்களுடைய படிப்பெல்லாம் புதினங்கள் மற்றும் துப்பறியும் கதைகளைப் படிப்பதுடனேயே நின்றுவிட்டது. மிக அரிதாக வெகு சிலரே ஆங்கில இலக்கியத்தின், குறிப் பாகச் செய்யுள்களின்பால் ஆழ்ந்த நாட்டம் கொண்டு அவற்றைப் படைத்தவனின் மகிழ்ச்சியையும், இன்ன லையும், அச்செய்யுள்களில் புலப்படுகின்ற மனித இனத் தின் அவலங்களையும் உள்ளக் குமுறல்களையும் அனுப வித்தனர். சுருங்கச் சொல்வதானால், இந்தியர்கள், ஆங்கி

லேயர்களின் எண்ணம் மற்றும் உணர்வுகளை மேலோட்ட மாக உரசிப் பார்த்தார்களேயன்றி, அவற்றிலிருந்து நிற மற்ற, சாரமற்ற, சுவையற்ற மமதையைத் தவிர வேறெ தனையும் பெற்றாரில்லை.

ஆங்கிலமொழி அளித்த அறிவார்ந்த, அழகியல் செல்வங்களில் இருந்து எப்பயனையும் அனுபவிக்க முடியாத இவர்களால், தமது சொந்த பங்களிப்பு என்று எதையும் செய்யக்கூட இயலவில்லை. ஆரம்பத்தில் பாரம் பரியமான கீழைக்கல்வியைக் கற்று, பின்னர் ஆங்கிலமும் பயின்ற இந்தியர்களால் மட்டுமே, ஆங்கிலத்தில் சொல்லிக் கொள்ளும்படியாக சில படைப்புகள் தோன்றின. இந்தியத் தத்துவலியல், சமயம், சட்டம், வரலாறு, தொல்லியல் ஆகியவை பற்றி ஆங்கிலத்தில் மட்டுமின்றி தமது சொந்த மொழிகளிலும் நூல்களை எழுதினார்கள், அவர்கள் தமது இலக்கியங்களையும் கலைகளையும் புதிய சூழலுக்கு ஏற்பத் தகவமைத்துக் கொள்ள முயன்று, அவற்றைப் புதிய முறையில் வார்த்துக் கொண்டனர்.

அவர்களுடைய வழிநடத்துதலின்கேரில், நம் மொழி இலக்கியங்கள் வெறும் கற்பிதநிலையில் இருந்து, யதார்த்த வாழ்வின் நோக்கமும் வியாக்யானமும் சார்ந்ததாக மாறின. கருத்தியலும் நோக்கியலும் கலந்திலங்குவதான யதார்த்த வாழ்வையும், இயற்கை வண்ணத்தின் பரிமாணத்திற்கு ஏற்ப மனிதனின் சமூகச்சூழலையும் படம்பிடித்துக் காட்டு வதான தொன்மை இலக்கிய மரபுகள் இடைக்காலத்தில் மறைந்திருந்தன. இந்திய மொழிகளில் புதினங்களின் தோற்றமும், நாடக இலக்கியப் புனர்வாழ்வும் சேர்ந்து, அந்தப் பண்டைய இலக்கிய மரபுகளை மீண்டும் உரு வாக்கின. கட்டடக்கலைத் துறையில், குறைந்த பரப்பில் கட்டடம் கட்டுவதும், சுகாதாரமான சூழலில் அவற்றை அமைப்பதும் என மேற்கத்தியத் தாக்குறவு ஏற்பட்டது. இசைத் துறையில் இனிமையும் இணக்கமும், ஓவியத் துறையில் தொலைவுத் தோற்றமும் பரிமாணங்களும் மேற்கத்திய தாக்குறவால் விளைந்தன. இவற்றைத் தவிர வாழ்வின் அழகியலுக்கோ அல்லது அருளிரக்கத்துக்கோ

அன்றி, உணவு, உடை, தட்டுமுட்டுச் சாமான்கள் போன்ற அன்றாடப் பயன்படு பொருள் களிலும் பல மாற்றங்களை மேற்கத்திய தாக்குறவு உண்டாக்கியது.

இவையனைத்துக்கும் காரணம், நாம் முன்னரே சொன்னவாறு, கீழைக்கல்விப் பின்புலத்துடன் மேலைக் கல்வி பயின்றவர்களே. இந்தக் காலகட்டத்தில் முற்றிலும் ஆங்கிலப்பள்ளிகளிலும் கல்லூரிகளிலும் பயின்றவர்கள், அறிவுத்துறை பரிமாற்றத்துக்கும், வாழ்வியல் திறனாய் வுக்கும், அழகியல் ஆக்கத்திற்கும் மிகக் குறைந்த பங்களிப் பையே செய்தனர். அவர்களுடைய அறிவுத் திற வெறிப் பாடு என்று ஏதேனும் இருந்தால் அவை இந்தியர்கள் நடத்திய ஆங்கிலவஞ்சிகைகளில் கட்டுரைகள் எழுது வதுடன் நின்றுவிட்டன. வெகுசிலரே ஆங்கிலோ-இந்திய செய்தித்தாள்களில் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட படைப்பாளர் களாகத் திகழ்ந்தனர். தெளிவற்ற சிந்தனைப் போக்கு, சொற்ஜாலம், தவறான இலக்கணம், மரபுத்தொடர் தவறுகள் போன்றவற்றால் அவர்கள் ஆங்கிலேயர்களின் நகைப்புக்கு ஆளாயினர். நம்மவர்களை ஏளனம் செய்யும் 'பாபு ஆங்கிலம்' என்ற கேலிச் சித்திரங்களும், நையாண் டியாக, பாபு ஜப்பார்ஜி பி.ஏ., அல்லது பாபு பிச்லால், எம். ஏ. என்ற கற்பனைப் பெயர்களில் படைப்புகளையும் ஆங்கிலோ இந்தியப் பத்திரிகைகள் வெளியிட்டன.

சுருங்கச் சொல்வதாயின், குடியேற்ற ஆங்கிலேயப் பண்பாட்டின் அறிவாற்றல் மற்றும் ஆன்மீகத்துறையின் அடித்தளம் உள்ளீடற்று, வலுவற்றதாக இருந்தது. ஆயினும் அதன்மேல் உருவான சமுதாய அமைப்பு கவர்ச்சிகரமாக இருந்ததுடன், உண்மையான ஆங்கிலப் பண்பாட்டைப் போன்ற போலித்தோற்றமும் கொண்டு விளங்கியது. இந்திய பிரபுக்கள், ஆங்கில உடை போன்று அணிந்தனர்; தமக்குள் ஆங்கிலத்தில் உரையாடினர்; தமது சிப்பந்தி களிடையேயும், ஏனையோரிடமும் கிள்ளைமொழி போல் ஆங்கிலம் பேசினர். வசதிபடைத்தவர்கள் 'ஆங்கில பாணியில்' மேஜை நாற்காலிகள் கொண்ட மாளிகைகளில், மேஜைகளில் அமர்ந்து கொண்டு, கத்திகளும் முள்கரண்டி

களும் கொண்டு அவற்றை உண்டனர். உண்மையான பிரபுக்களின் சங்கங்களைப் பார்த்து ஏங்கி, தமது சங்கங் களில் பில்லியர்ட்ஸ், டென்னிஸ், சீட்டாட்டம் போன்ற வற்றை விளையாடி ஆறுதலடைந்தனர். அவர்களுள்ளும் பெருஞ்சுதந்தரம் பெற்றவர்கள் ஐரோப்பிய மதுவகை களைப் பருகி, ஐரோப்பிய ஆட்டம் ஆடக்கூடிய துணை கண்டு மகிழ்ந்தனர். பழக்கவழக்கங்களிலும், பாவனை களிலும் 'ஆங்கிலேய ஆசாரங்களை'ப் பின்பற்றத் தீவிரமாக முயன்றனர்.

நமது பிரபுக்களின் ஆங்கிலப்பேச்சு அவர்களுடைய ஆங்கில எழுத்துகளைவிட மிகவும் கேலிக்குரியதாக இருந்தது. ஆங்கிலத்தில் எழுதும்போது, ஆங்கில நடை யிலும், இலக்கணத்திலும் மட்டுமே அவர்கள் பிழை செய்தனர். ஆனால், ஆங்கிலத்தில் பேசும்போதோ, உச்சரிப்புப் பிழைகளும், ஆங்கிலத் தொனியில் ஏற்பட்ட பிழைகளும் சேர்ந்து அவர்களைக் கோமாளிகள் போலாக்கின. ஆங்கில உச்சரிப்புத் தொனியைக் கொண்டு வருவதற்காக, தமது தாய்மொழி பேச்சுறுப்புகளை வீணே வருத்தி, அவர்கள் எழுப்பிய நயமற்ற ஒலிகள் கேட் போருக்கு குழப்பத்தையே ஏற்படுத்தின. ஆங்கிலேயர் உடைகள் போல நேர்த்தியாகப் பொருந்துவதாக அல்லாமல், நம்மவர்கள் அணிந்த ஆங்கிலேய உடைகள் சரிவர தைக்கப்படாமல் பார்ப்பவர்களுக்கு வேடிக்கை யாகவே இருந்தன. ஒட்டுமொத்தத்தில், அவர்கள் தமது உடையின் வண்ணம் பற்றியோ, வடிவம் பற்றியோ எந்தவித கருத்துத் தெளிவும் இல்லாதிருந்ததுடன், எந்தச் சூழலில் எத்தகைய உடையை அணியவேண்டும் என்று அறியாமல், ஆங்கிலேய குற்றேவலர் போல் 'இந்திய பேரர்களாக' விளங்கினர். அவர்களுடைய மாளிகைகள் படைவீரர் அரண்கள் போலப் பெரிதாகவும், சுற்றிலும் தாழ்வாரங்கள் கொண்டவையாகவும் இருந்தன. பிரிட்டிஷ் இந்திய அரசின் கட்டுமானத்துறையான பொதுப்பணித் துறை, வசதியைக் கருதி, இந்த பாணியில் கட்டியவற்றில் அழகியல் தோற்றம் ஏதுமிருக்கவில்லை. இந்த பாணியே

'PWD' பாணி என்ற பெயரைப் பெற்றது. ஆனால் இந்தப் பாணியில் வசதி நோக்கம் மெல்ல மறைந்து, அழகற்ற கட்டடங்களே அதிக அளவில் உருவாயின. அவற்றின் உள்ளேயும் அவற்றின் கட்டுமான அமைப்புக் கேற்ப கிளர்ச்சியூட்டாத, எளிய மேசை, நாற்காலிகளே இருந்தன. குடியேற்ற ஆங்கிலப்பண்பாட்டின் சகித்துக் கொள்ளக் கூடிய ஒரே அம்சம், ஆங்கிலேயச்சுவையும் இந்தியச் சுவையும் கலந்த அதன் உணவு தான். எனினும், சாப்பாட்டு மேஜையில் பின்பற்ற வேண்டிய இங்கிதமான ஒழுங்கிற் கான முயற்சியில் அவ்வுணவின் சுவை அடிபட்டுப் போனது.

உணவு மேஜை இங்கிதத்தில் மட்டுமின்றி சமுதாயத்தில் பழகுகின்ற முறைகளிலும் கூட நமது பிரபுக்கள், ஆங்கி லேயப் பிரபுக்களை அப்படியே பின்பற்றினர். பழக்க வழக்கங்கள் என்பது உள்ளார்ந்த பண்பின் வெளிப்பாடு ஆதலாலும், அந்தப் பண்பில் ஆங்கிலேயர்களிடமிருந்து அடிப்படையிலேயே மாறுபட்டிருந்ததாலும், நம்மவர்கள் அவர்களைப் பின்பற்ற எத்தனித்தது பொம்மைகளின் இயக்கம் போலவே இருந்தது. இவற்றுள்ளும் மிகவும் வருத்தத்திற்குரிய விஷயம், ஆங்கிலேயர்களின் பாவனை களை மேலோட்டமாகப் பின்பற்றியதால் நம்மவர்களின் அறநெறி மாண்புகள் அழிந்து போனதாகும். ஆங்கிலேயரி டமிருந்து, தனித்திருப்பது, மற்றவரைத் தவிர்ப்பது போன்ற வற்றை இவர்கள் கற்றாலும், அவற்றை ஆங்கிலேயர் களைப் போல் கண்ணியமாகப் பின்பற்றாததால், அவை திமிரான போக்காக மாறி, தீங்கே பயத்தன. இதுபோலவே ஆங்கிலேயர்களின் தன்னம்பிக்கையையும், தன்னுறுதி யையும் சரியான பரிமாணத்தில் நம்மவர்கள் பின்பற்றா ததால், தன்முனைப்பாளர்களாக மாறிவிட்டனர். ஆனால் அதிர்ஷ்டவசமாக, கேலிக்குரிய இந்த ஆங்கிலப் பண்பாடு பெரும்பாலும் ஆடவர்களுடனேயே நின்றுவிட்டது. மகளிர் மிக அரிதாகவே அதனால் பாதிக்கப்பட்டனர். அதைப் பின்பற்றிய வெகுசிலர் கூட மிக மோசமான பாதிப்புக்கு ஆளாயினர். சமுதாய வீழ்ச்சிக்காலத்தில்

இந்திய மகளிர், அவர்களுடைய அறியாமையாலும், உடல் பலவீனத்தாலும், சமுதாய கட்டுப்பாடுகளாலும் அடக்கி வைக்கப்பட்டு, ஒதுக்கப்பட்ட ஒரு படைப்பாகவே கருதப் பட்டனர். ஆனால் இப்போதோ திடீரென்று, அவர்கள் அந்தப் பாதுகாப்பான இடத்தில் இருந்து சிக்கல் நிறைந்த உணர்வு வயப்பட்ட வாழ்க்கைச் சூழலுக்கு இழுக்கப்பட்ட தால், அவர்களால் தமது சமநிலையை தொடர்ந்து பேண முடியவில்லை. இடைக்காலத்தில் இருந்து தனித்து இருந்த பெண்களின் தனிமையை இந்தப் புதிய பண்பாடு குலைத்ததுடன் மட்டுமின்றி, காலங்காலமாகவே இந்தி யாவில் மகளிருக்கும் ஆடவருக்கும் இடையே பாரம் பரியமாக இருந்த இடைவெளியையும் குறைத்துவிட்டது. இந்திய மகளிரைச் சமூகத்திற்குள்ளே இழுத்த இந்தப் பண் பாடு அவர்களைச் சங்கங்களில் அன்னியருடன் சேர்ந்து நாட்டியமாடவும் செய்வித்தது. இத்தகைய, மேற்கத்திய நாகரிகம் பீடித்த மகளிரைக் கண்டு அஞ்சிய இந்தியர்கள், மகளிருக்குச சுதந்தரம் அளிக்க முனைந்த நல்ல இயக்கங் களையும் எதிர்த்ததுடன் மட்டுமின்றி அவர்களுக்குக் கல்வி போதிப்பதையும் எதிர்த்தனர்.

இத்தகைய, கற்றறிந்த பிரிவினரே புதிய ஒளியைப் பரப்புவர் என்று ஆங்கிலேய ஆட்சியாளர்கள் நம்பினர். மேல்மட்டத்திலும் மத்தியதரக்குடும்பங்களிலும் உள்ள மிகச் சிறிய அளவினருக்கே கல்வி போதிப்பதான தமது திட்டத்தை நியாயப்படுத்திய அவர்கள், புதிய கல்வியானது காலப்போக்கில் மெல்ல மேலிருந்து கீழ்மட்டத்துக்கு வந்துசேரும் என்று வாதிட்டனர். மேல்மட்டத்திலிருந்தவர் களுக்கோ கீழிருப்பவர்களுக்குப் போதிக்க எதுவுமிருக்க வில்லை. அவ்வாறு ஏதேனும் இருந்தால் கூட அதனை அளிக்கத் தேவையான அன்புணர்வும், சகமனித நேயமும் அவர்களிடம் இருக்கவில்லை. எழுத்தறிவற்ற மக்களி டமிருந்து மட்டுமின்றி, கீழைக்கல்வியை மட்டுமே பயின் றிருந்த பழமைவாதிகளிடமிருந்தும் அவர்கள் முற்றிலுமாகத் துண்டிக்கப்பட்டனர். தமது சொந்த நாட்டு மக்களிடையே அவர்கள் அன்னியர்கள் போல வாழ்ந்து அதைப்

பெருமையாகவும் கருதினர். கீழைப் பண்பாட்டிற்கும் மேலைப்பண்பாட்டிற்கும் இடையேயான அந்தச் திரிசங்கு நிலையில் தேசப்பற்றோ, பிணைப்போ எதுவுமின்றி தொந்தரவில்லாமல் இருந்தனர். அவர்களை வருத்திய ஒரே விஷயம், ஆங்கிலேய சமுதாயத்திற்குள் வேர்வதற்கான வழி அவர்களுக்கு அடைக்கப்பட்டிருந்ததே. சுருங்கச் சொல்வதானால், தம் நாட்டின் சக குடிமக்கள் அவர்களது கடமையை ஆற்றிக் கொண்டிருந்தவேளையில், அவர் களுடன் ஒட்டாமல் தொலைவில் இருந்ததுடன் மட்டுமின்றி, அதைப்பற்றிய உணர்வே இல்லாமலும் அவர்கள் இருந்தனர். அன்னிய ஆட்சியாளர்களுக்குச் சேவை புரிவ திலேயே தம்மை அவர்கள் அர்ப்பணித்துக் கொண்டனர். தேச சேவை, கல்விச்சேவை, சீர்திருத்தபணி போன்ற வற்றை மற்றவர்கள் செய்யட்டுமென்று விட்டுவிட்டனர்.

ஆட்சி அதிகாரத்தில் இருந்தவர்களின் ஆதரவால் குடியேற்ற ஆங்கிலப் பண்பாடு, நம்நாட்டின் பொதுப்பண் பாடாக இருந்த இந்துஸ்தானி பண்பாட்டை ஒதுக்கியது என்றாலும் அதன் தாக்குறவு ஒரு வரம்புக்குட்பட்டே இருந்தது. பிரிட்டிஷ் அரசுக்கு வால்பிடித்து சமூகத்தின் உயர்நிலைக்குச் சென்றவர்கள் மட்டுமே ஆங்கிலப் பண்பாட்டை ஆதரித்தனர். ஆட்சியிலிருந்தவர்களுடன் நேரடித் தொடர்பு இல்லாதவர்களிடையேயும் ஒரு சிலர், வாழ்வியல் பற்றி பரந்துபட்ட காட்சியை அறிவதற்காக நவீன சிந்தனைப் போக்குடன் தொடர்புகொண்டு புதிய பண்பாட்டின் தாக்குறவைப் பெற்றனர். வேறுசிலரோ அதைப்பற்றிய நல்லெண்ணம் ஏதுமின்றி அப்பண் பாட்டை ஓர் அற்பப் புழுவாகவே பார்த்தனர். இந்தப் பிரிவில், மரபுவழா சமயத்துறைத்தலைவர்களும் அவர் களுடைய சீடர்களும் இருந்தனர்.

சமயத்தலைவர்கள், குறிப்பாக முஸ்லீம், புதிய கல்வி முறையைச் சிலகாலம் எதிர்த்து அதற்குத் தடைவிதித்தாலும் பின்னர், ஆங்கிலத்தையும் பிற மேலை அறிவியல் துறைகளையும் கற்க அனுமதித்தனர். அதேசமயத்தில், அவர்கள் மேற்கத்திய சமுதாய-பண்பாட்டுத் தாக்குறவைப்

பற்றியும் தம்மக்களை எச்சரித்தனர். சொல்லப்போனால், அக்பரின் காலத்தில் உருவான இந்துஸ்தானி பண்பாட்டையே அது சமயத்தின் சார்பாக அமையாததால் இந்து-முஸ்லீம் மதத் தலைவர்கள் அதற்கு அங்கீகாரம் அளிக்கவில்லை. இந்தியாவில் பிரிட்டிஷாரின் ஆக்கிரமிப்பு ஏற்பட்ட பின்னர், சமயத் தலைவர்களின் எதிர்ப்பு மேலோட்டமாக அடங்கி இருந்தாலும், உள்ளுக்குள் மக்களிடையே நிலவிய எதிர்ப்பைத் தங்களுக்குச் சாதகமாகப் பயன்படுத்திக் கொண்டனர். ஆங்கிலப் பண்பாட்டையும், சமயம் சாராத இந்துஸ்தானி பண்பாட்டையும் ஏற்றுக்கொள்ள விரும்பாத அவர்கள், வரலாற்றின் ஆயிரம் ஆண்டுகளைக்கடந்து, சமயத்தை மையமாகக் கொண்ட பண்டைய பண்பாட்டின்பால் மக்களை நெறிப்படுத்த முயன்றனர். இந்த இயக்கம் இந்துக்களுக்கும் முஸ்லீம்களுக்கும் இடையே எவ்வாறு அரசியல்-பண்பாட்டுப் பிளவை ஏற்படுத்தியது என்பதை அடுத்த அத்தியாயத்தில் காண்போம்.

13. ஆங்கிலப் பண்பாட்டின் எதிர்விளைவு அரசியல் மற்றும் பண்பாட்டுப்பிரிவினை

I

முதல் உலகப்போரின் இறுதியில் ஏற்பட்ட புதிய அரசியல் சூழ்நிலை, கற்றறிந்த மக்களிடையே ஒரு புரட்சி எண்ணத்தைத் தோற்றுவித்தது. பிரிட்டிஷ் அரசு உத்தர வாதமளித்திருந்தபடி சுய ஆட்சி உரிமை கிடைக்காமல் ஏமாந்து போன அவர்கள், உடலாலும் உள்ளத்தாலும் தாம் அடிமைப்பட்டிருப்பதை உணரத் தலைப்பட்டனர். எனவே இதுவரை அவர்கள் விலகியிருந்த சமயப் பிரிவினருடன் மீண்டும் சேர்ந்துகொண்டு, அன்னிய ஆட்சியாளர்களுக்கு எதிரான பொதுக்கருத்தை வைத்து ஆதரவைத் திரட்டினர்.

இந்தியர்களின் மனப்போக்கில் ஏற்பட்ட இந்தத் திடீர் மாற்றத்துக்கு, 1919 ஆம் ஆண்டு சீர்திருத்தச்சட்டத்தால் ஏற்பட்ட தெளிவும் அதனையடுத்து உருவான மனக் கசப்பும், ஓரளவுக்குக் காரணமாயின. ஆனால் அந்த மாற்றத்துக்கு முகாமையான காரணம், உலகப் போரை யடுத்து எழுந்த பொருளாதார மந்தம், எகாதிபத்திய முதலாளித்துவத்தின் கோரமான உருவத்தைத் தோலுரித்துக் காட்டி இந்தியர்களின் கண்களைத் திறந்ததுதான். அந்தப் பொருளாதார மந்தம் எல்லாப் பிரிவு மக்களையும பாதித்தது என்றாலும், வேலையிலலாத் திண்டாட்டத் துக்குப் பலியான அடிமட்ட மற்றும் மத்திய தர மக்களும், தமது விளைபொருள்களை மிகக் குறைந்த விலைக்கு விற்க

நேரிட்ட விவசாயிகளும் தான் மிகவும் மோசமாகப் பாதிக் கப்பட்டனர். உலகப்போரின்போது பல தொழிற் சாலைகள் உருவாயின; அவற்றில் பெரும்பாலானவை பிரிட்டிஷ் மூலதனத்தில் அமைந்தன. அப்போது தொழிற் சங்க இயக்கமும், தொழிலாளர் நலச் சட்டங்களும் சரிவர உருப்பெறாதிருந்ததால், ஈவுஇரக்கமற்று தொழிளாலர் களைச் சுரண்டியபோக்கிற்கு எதிரான பாதுகாப்பு ஏதும் இருக்கவில்லை. யுத்தம் முடிந்தவுடன் லட்சக்கணக்கான மக்களுக்கு வேலைவாய்ப்பு மறுக்கப்பட்டபோது, அவர் களுக்கு நிவாரண உதவி ஏதும் கிடைக்கவில்லை. விவசாயி களுக்கோ, அவர்கள் அனுபவித்த இன்னல் எல்லை யற்றதாக இருந்தது. அன்னியர் போட்டி, நிலச் சுவான்தாரர், வட்டிக்காரன் என்ற மூன்று சக்திகள் விவசாயத்தின் அழிவுக்குப் போட்டியிட்டுச் செயல்புரிந்தன. மேலும் அவ்வப்போது இயற்கையும் மழை பொழியாமல் பொய்த்து அல்லது பெருவெள்ளத்தை ஏற்படுத்தி தன்பங்குக்குப் பேரிடியாய் விளங்கியது.

பல நூற்றாண்டுகளாகவே இந்தியர்கள்,அரசுக்கு விசுவாசமாக அடிபணியும் பழக்கமுடையவர்களாய் இருந் தார்களென்றாலும், இன்னொரு புறத்தில் நாட்டில் நடை பெறும் இயற்கைக் கேடுகளுக்கு அரசே பொறுப்பேற்க வேண்டும் என்று கூறினர். உழவர்களையும், உழைப் பாளிகளையும் வெகுவாய் பாதித்த பொருளாதார மந்தத்திற்கு அன்னிய அரசே காரணம் என்று குற்றஞ் சாட்டினர். ஏற்கனவே படித்தற்ந்த மக்களிடைய பிரிட்டி ஷாருக்கு எதிரான எண்ணம் கொண்டவர்களை ஈர்த்திருந்த தேசிய காங்கிரசுக்கு, இத்தகைய பொருளாதாரச் சிக்கலை அரசியல் கிளர்ச்சியாக மாற்றுவது சிரமமாக இருக்க வில்லை. இம்முயற்சியில், இந்து-முஸ்லீம் சமய இயக்கம் மற்றும் பண்பாட்டு இயக்கத்தலைவர்கள் காங்கிரசுக்கு உதவியாக இருந்தனர்.

ஒத்த தன்மையற்ற இந்த சக்திகளை, பிரிட்டிஷ் அரசுக்கு எதிரான ஓர் ஐக்கிய முன்னணியாக மாற்ற காங்கிரசுக்கு ஒரு தலைவர் தேவைபட்டார். அந்தத்

தலைவரும், சாதாரண மக்கள் கூட்டத்தின் தேவைகளையும் படித்தறிந்த மக்களின் தேவைகளையும் ஒருசேரப் புரிந்து கொள்பவராக, பொருளாதார சமய அறநெறிச் சக்திகளின் மாண்புகளை மதிக்கின்றவராக, முஸ்லீம்கள் மற்றும் இந்துக்களின் நியாயமான அபிலாஷைகளைப் பரிவுடன் கவனிப்பவராக இருக்கவேண்டும். அதிர்ஷ்டவசமாக, அந்தக் காலகட்டத்தில், இந்த நிபந்தனைகளை நிறைவ செய்த மகாத்மா காந்தியடிகள் இந்திய அரசியலின் அடி வானத்தில் விடிவெள்ளியாகத் தோன்றினார். அவருடைய தனிப்பட்ட காந்தசக்தியே எல்லாப்பிரிவு மக்களையும் காங்கரசின்பால் ஈர்த்தது. அவரால் விளைந்த ஆன்மீக, அறநெறித் தாக்குறவே மக்கள் அனைவரையும், அன்னியத் தளையிலிருந்து விடுதலை பெற வேண்டும் என்ற ஒரு பொதுவான நோக்கத்திற்காக ஒன்று சேர்த்தது.

மகாத்மா காந்தியின் தலைமையில் இயங்கிய தேசியக் காங்கிரஸ் அரசியல் இயக்கத்தில், பிரிட்டிஷ் ஆட்சிக்கு எதிராக மேற்கொண்ட முதல் நடவடிக்கை 1919 ஆம் ஆண்டு ரௌலட் சட்டங்களை மீளப்பெற வேண்டி நடத்திய போராட்டமே ஆகும். அந்தச் சட்டங்கள், உலக யுத்தத்தின் போது பிரிட்டிஷ் இந்திய அரசு கடைப்பிடித்த அடக்கு முறைக் கொள்கையைத் தொடர்ந்து நீடிக்கச்செய்யும் நோக்கத்துடன் மட்டுமின்றி அதனை மேலும் தீவிரப் படுத்தவும் வகைசெய்தன. மேலும் அச்சட்டங்கள் விடுதலை இயக்கத்தை நசுக்கவும் முனைந்தன. மகாத்மா காந்தி, சத்யா கிரக சபையை நிறுவி, நாடுதழுவிய ஒத்துழையாமை இயக்கத்தை நடத்தி அச்சவாலை எதிர்கொண்டார். ஒத்துழையாமை இயக்கத்தை தளர்ச்சியுறச் செய்வதற்காக, அந்த வேளையில் அரசு, அமிர்தசரஸின் ஜாலியன் வாலாபாகில் அமைதியாக நடந்த எதிர்ப்புக் கூட்டத்தில் துப்பாக்கிப் பிரயோகம் செய்து, பின்னர், பஞ்சாப் மாகாணம் முழுவதும் இராணுவச் சட்டத்தை அமல் படுத்தியது. அமிர்தரசஸ் துப்பாக்கி சூட்டில் பலியான இந்து, முஸ்லீம், சீக்கிய மக்களின் குருதி அந்த மூன்று சமயத்தவரையும், இந்திய தேசியக் காங்கிரசின் கொடிக்கீழ் ஓர் அணியில் சேர்த்தது.

மத்தியக் கிழக்கில் துருக்கிப் பேரரசை, உறுப்பு நாடாக ஏற்காத பிரிட்டிஷ் அரசின் கொள்கையை இந்திய முஸ்லீம்கள் கடுமையாக எதிர்த்தனர். அங்கே புதிதாக உருவான அரசுகளையும், ஏனைய முஸ்லீம் அரசுகளையும் அரசியல் சதுரங்கத்தில் பகடைக்காய்களாகப் பயன் படுத்திய போக்குக்கு இங்கே பலத்த எதிர்ப்பு இருந்தது. எனவே அவர்கள், மரபுமீறாத சமயப்பிரிவினருக்கும், புதிய பிரிவான படிப்பறிவு பெற்ற முஸ்லீம்களுக்கும் சந்திப்புக் களமாக விளங்கிய, கிலாஃபத் குழு என்ற பாதிச் சமயச் சார்புடைய அமைப்பை உருவாக்கினர். கிலாஃபத் குழு, நாட்டின் விடுதலைக்காக தேசியக் காங்கிரசுடன் இணைந்து செயலாற்றுவதென முடிவெடுத்தது. ஆளப்படு வோர்கள் ஒத்துழைக்கும் வரையே ஓர் அன்னிய அரசு தாக்குப் பிடிக்கும் என்றும், அந்த ஒத்துழைப்பு விலக்கிக் கொள்ளப்பட்ட அடுத்த நொடியே அந்த அரசு வீழ்ந்துவிடும் என்றும் தெளிந்து, காந்தியடிகளின் அஹிம்சை மற்றும் ஒத்துழை யாமைத் திட்டத்தின்படி விடுதலைக்குப் போராட அவர்கள் தீர்மானித்தனர்.

அநியாயச் சட்டங்கள் என்று வெகுகாலமாகவே இந்தி யர்கள் நம்பிவந்ததை அனைவரும் ஒன்றுசேர்ந்து எதிர்த்த இந்த கண்ணியமான போராட்டத்தில் சொல்லிலும் செய லிலும் வன்முறை எதுவும் இருக்கவில்லை. இந்தப் போராட்டம், இந்தியர்களைத் தோல்விமனப்பான்மையில் இருந்தும் இருண்ட எதிர்கால நோக்கில் இருந்தும் மீட்டு, ஆயுதம் ஏந்தாமலேயே ஒரு குடிமகன் தன்னுடைய சுயமரி யாதையையும் தன்னம்பிக்கையையும் பேணுவதுடன், விடுதலைக்குப் போராடவும் முடியும் என்ற எண்ணத்தைத் தெளிவாக்கியது. ஏற்றத்தாழ்வுகளுடன் இந்தப் போராட் டத்தின் முதல் கட்டம் ஏழாண்டுகள் நீடித்தது. மகாத்மா காந்தியும், பிற காங்கிரஸ் தலைவர்களும் பல ஆண்டுகள் சிறையிலடைக்கப்பட்டபோதும், அரசு தனது திட்டத்தை மாற்றி இணக்கமானதோர் கொள்கையைப் பின்பற்றும் வரை அந்த இயக்கம் நீடித்தது.

1927 ஆம் ஆண்டில், பிரிட்டிஷ் அரசு ஓர் அறிவிப்பை வெளியிட்டது. அடுத்தகட்ட அரசியல் சீர்திருத்தங்களுக்கு இந்தியா ஆயத்தமாக இருக்கிறதா என்று கண்டறிய சர் ஜான் சைமன் தலைமையில் ஒரு குழு இந்தியாவுக்கு வருகிறது என்று அந்த அறிவிப்புக் கூறியது. காலங் கடத்துகின்ற இத்தகைய உத்திகளை எதிர்த்த காங்கிரஸ், சென்னையில் நடைபெற்ற மாநாட்டில் (டிசம்பர் 1927) தங்களது நோக்கம் பூரண சுதந்தரம் அடைவதே என்றும் இயன்றால் பிரிட்டிஷ் பேரரசுக்குட்பட்டு அது இருக்கலாம் என்றும் இல்லை எனில், அவசியமானால் பிரிட்டிஷ் பேரரசுக்குட்படாமல் எப்படியேனும் பூரண சுதந்தரம் அடைந்தே தீருவதென்றும் தீர்மானித்தது. சுதந்தர இந்தியாவின் அரசியலமைப்பை வரைவதற்காக பண்டிட் மோதிலால் நேரு தலைமையில் குழு ஒன்றை நியமித்த காங்கிரஸ், பின்னர் இந்திய அரசியல் கட்சிகள் மாநாடு ஒன்றைக் கூட்டி அதற்கு அங்கீகாரத்தையும் பெற்றது.

1928 ஆம் ஆண்டில் சைமன் குழு இந்தியாவுக்கு வந்த போது எல்லா அரசியல் கட்சிகளும் அதனைப் புறக் கணித்தன. குறிப்பிட்ட பிரிவினரின் நலனுக்காகச் செயல் பட்ட சில தனி நபர்கள் மற்றும் குழுக்களின் சாட்சி யங்களை மட்டுமே சைமன் குழு பதிவு செய்து திரும்பி விட்டது. அதேவேளையில், பிரிட்டிஷ் காமன்வெல்த் அமைப்பின் கீழ் இந்தியாவைச் சுதந்தரமான ஒரு தனியாட்சி நாடாக்க வேண்டும் என்ற, நேரு தலைமை யிலான குழுவின் அறிக்கையை, அலி சகோதரர்கள் தலைமையிலான முஸ்லீம் மக்களின் பெரும்பிரிவினரைத் தவிர மற்ற அரசியல் கட்சிகள் அனைத்தும் ஏற்றுக் கொண்டன. நேரு கமிட்டியின் அறிக்கையில் இருந்த வகுப்புவாரி பிரதிநிதித்துவம் சம்பந்தப்பட்ட ஷரத் துக்களை அந்த முஸ்லீம் மக்கள் எதிர்த்தனர். பத்தாண்டு களுக்கு முன்னர் ஏற்பட்ட சமய நல்லிணக்கத்துக்கு இந்த எதிர்ப்பு முற்றுப்புள்ளி வைத்தது. அப்போதும் காங்கிர சுக்கு முஸ்லீம்கள் பலரும் தொடர்ந்து ஆதரவளித்தாலும் அவர்களில் பெரும்பாலோர் பிரிவினை மனப்போக்கிற்கு

ஆட்பட்டுவிட்டனர். இருந்தபோதிலும், காங்கிரஸ் இயக்கம் தனது கல்கத்தா மாநாட்டில் (டிசம்பர் 1928) நேருவின் அறிக்கையை ஏற்றுக்கொண்டது. ஓராண்டுக்குள் இந்தியாவுக்குத் தனியாட்சி உரிமையை அளிக்க பிரிட்டிஷ் அரசு முன்வராவிட்டால், நேருவின் அறிக்கை காலாவதியாகி விடும் என்றும், பூரண சுதந்திரம் என்ற தனது பழைய கொள்கையையே மீண்டும் காங்கிரஸ் வலியுறுத்திப் போராடும் என்றும் அந்த மாநாட்டில் தீர்மானிக்கப்பட்டது. காங்கிரஸின் கோரிக்கையை பிரிட்டிஷ் அரசு ஏற்காததால், பூரண சுதந்தரம் அடைந்தே தீருவது என்று 1929 ஆம் ஆண்டு டிசம்பர் 31 ஆம் நாள் நள்ளிரவில் காங்கிரஸ் தீர்மானம் இயற்றியது. 1930 ஆம் ஆண்டு ஜனவரி 26 ஆம் நாள், நாடு முழுவதும் நடைபெற்ற பல்வேறு பொதுக் கூட்டங்களில் லட்சக்கணக்கான இந்திய மக்கள் வரலாற்றுச்சிறப்பு வாய்ந்த சுதந்தர உறுதிமொழியை ஏற்றனர்.

இந்திய சுதந்தரப் போராட்டத்தின் இரண்டாவது கட்டம் 1930 ஆம் ஆண்டு மார்ச்சு மாதம் துவங்கியது. அரசிடமிருந்து உரிமம் பெறாமல் சிற்றளவு உப்பு தயாரிப்பதைக்கூட தடைசெய்த சட்டத்தை மக்கள் மீறினர். உப்பு மீது கடுமையாக வரிவிதிக்கப்பட்டு, அதனால் உப்பின் விலை உயர்ந்து ஏழைமக்கள் வெகுவாகப் பாதிக்கப்பட்டதால் மக்கள் தமது எதிர்ப்பைக் காட்டுவதற்கு இந்தச் சட்டத்தை மீற முனைந்தனர். கத்தியவார் கடற்கரையில் உள்ள தண்டிக்கு உப்புக் காய்ச்சுவதற்காக மகாத்மாகாந்தி மேற்கொண்ட புகழ்பெற்ற பாதயாத்திரை, அநியாயச் சட்டங்களை மீறிய நாட்டுமக்கள் அனைவரையும் ஒன்று சேர்த்தது. அதுமட்டுமின்றி, பிரிட்டிஷ் ஆலைகளில் தயாரிக்கப்பட்ட அன்னியத்துணிகளையும் அவர்கள் புறக்கணித்தனர். இம்முறை, இந்த இயக்கம் திறம்பட ஏற்பாடு செய்யப்பட்டுக் கட்டுக்கோப்புடன் நடத்தப்பட்டது. எல்லா இனத்தையும் சமூகத்தையும் சேர்ந்த சுமார் ஒரு லட்சம்பேர் சிறையிலடைக்கப்பட்டனர். அவர்களில் பலர் காவல் துறையின் தாக்குதலை எதிர்க்காமல் பலவிதமான உடல்

நோவுகளை அனுபவித்தனர். துப்பாக்கிச்சூட்டில் பலர் உயிரிழந்தனர்.

1931 ஆம் ஆண்டின் துவக்கத்தில், காந்தி-இர்வின் உடன்படிக்கை மூலம், மிதவாதத் தலைவர்கள் சிலர் காங்கிரசுக்கும் அரசுக்கும் இடையே போராட்ட நிறுத் தத்திற்கு ஏற்பாடு செய்தனர். பிரிட்டிஷ் அரசுடன் கண்ணி யமான முறையில் அமைதி பேணுவது குறித்து விவாதிப் பதற்காக லண்டனில் நடைபெற்ற வட்ட மேசை மாநாட்டில் காந்தியடிகள் கலந்து கொண்டார். அதில் உடன்பாடு ஏதும் ஏற்படாததால் காந்தியடிகள் இந்தியாவுக்குத் திரும்பிய வுடன் ஒத்துழையாமை இயக்கம் மீண்டும் துவக்கப்பட்டது. இம்முறை அரசு முன்னைவிடக் காட்டுமிராண்டித்தனமாக நடந்து கொண்டது. மகாத்மா காந்தி உள்பட காங்கிரஸ் தலைவர் அனைவரும் சிறையிலடைக்கப்படடதுடன் மட்டு மின்றி இந்தியா முழுவதும் இருந்த காங்கிரஸ் கமிட்டியின் நிதி அனைத்தையும், காங்கிரஸ் தலைவர்களின் சொத்துக் களையும் அரசு பறிமுதல் செய்தது. விடுதலைப் போராட்ட வீரர்கள் பலருக்கும் சிறைவாசம் அல்லது சாவு பற்றிய அச்சத்தைவிட, தமது சொத்துக்கள் பறிக்கப்பட்டுவிடும் என்ற அச்சமும், தமது குடும்பத்தினர் பட்டினியில் வாடு வார்களே என்ற அச்சமும், மேலோங்கியிருந்ததால், காலப் போக்கில் அந்த இயக்கம் செயலிழந்து போனது.

தாற்காலிகமாக காங்கிரஸ் இயக்கத்தில் ஏற்பட்ட பின்னடைவைச் சாதகமாகப் பயன்படுத்திக் கொண்ட பிரிட்டிஷ் அரசு, அனுகூலமான வேறு சிலரைக் கொண்டு இன்னொரு வட்டமேசை மாநாட்டைக்கூட்டி, இந்தியா விற்கான அரசியல் சீர்திருத்தத்திட்டம் ஒன்றை உருவாக் கியது. அத்திட்டத்தையே பிரிட்டிஷ் நாடாளுமன்றம், 1935 ஆம் ஆண்டின் இந்தியஅரசு சட்டமாக இயற்றியது. மாகாண அரசுகளின் அனைத்துத் துறைகளையும், மத்திய அரசின் தொழில், வாணிகம், ரயில்வே போன்ற துறை களையும் தேர்தல் மூலம் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்ட இந்திய அமைச்சரவைக்கு மாற்ற வகை செய்த அச்சட்டம், வைசிராய் மற்றும் மாகாண ஆளுநாகளின் ரத்து அதிகாரம்

தொடர்ந்து நீடிக்க வகை செய்தது. இந்திய சமஸ் தானங்களும், பிரிட்டிஷ் இந்திய ஆட்சிப் பகுதிகளும் சேர்ந்த ஒரு சமஷ்டி அமைப்பாக மத்திய அரசு இருந்தது. சமஸ்தானங்கள் மத்திய அரசின் கீழவைக்கு 33 சதவீத உறுப் பினர்களையும், மேலவைக்கு 40 சதவீத உறுப்பினர் களையும் அனுப்பின. இந்த உறுப்பினர்கள் அனைவரும் சமஸ்தான அரசரால் நியமனம் செய்யப்பட்டனர்.

இந்தப்புதிய சட்டத்தின்படி 1937 ஆம் ஆண்டில் தேர்தல் நடைபெறுவதற்கு முன்னர், காங்கிரஸ் இயக்கம், சட்ட மறுப்பு இயக்கத்தை முறைப்படி நிறுத்தி வைத்ததால், கைது செய்யப்பட்டிருந்த காங்கிரஸ் தலைவர்களை அரசு விடுதலை செய்தது. அந்தத் தேர்தலில் ஐந்து மாகாணங் களில் காங்கிரஸ் கட்சிக்கு அறுதிப்பெரும்பான்மை கிட்டியது. ஏனைய மாகாணங்களில் அதிக உறுப்பினர்கள் கொண்ட பெருங்குழுவாக, அல்லது இரண்டாவது பெருங்குழுவாகக் காங்கிரஸ் இருந்தது. சில மாதங்கள் தயக்கத்துடன் இருந்த காங்கிரஸ், மத்திய அரசின் எதிரடித் திட்டங்களை எதிர்த்துக்கொண்டே, மாகாணங்களின் சீர்திருத்தங்களுக்காக உழைப்பதெனத் தீர்மானித்தது. ஐந்து மாகாணங்களில் தனித்து அமைச்சரவை அமைத்த காங்கிரஸ் இரண்டு மாகாணங்களில், பெரும்பான்மைக் கட்சியாக இருந்துகொண்டு கூட்டணி அமைச்சரவையை ஏற்படுத்தியது.

சொற்ப அதிகாரங்களுடன் ஆட்சிப் பொறுப்பை ஏற்றது, காங்கிரஸின் வரலாற்றில் விபரீதமான சம்பவ மாகியது. இருவகையான விளைவுகளை அது ஏற்படுத் தியது. ஒரு புறத்தில், காங்கிரஸ் தலைவர்களுக்குத் தமது நிர்வாகத் திறமையை வெளிக்காட்ட ஒரு வாய்ப்புக் கிடைத்தது. அதை அவர்கள் நன்றாகவே பயன்படுத்திக் கொண்டு, கட்சியின் தாக்குறவை விரிவுசெய்து, உறுப் பினர்களின் எண்ணிக்கையைப் பத்துமடங்காக உயர்த் தினர். மறுபுறத்தில், காங்கிரசின் நோக்கமான பூரண சுதந்தரம் மற்றும் சமய நல்லிணக்கம் ஆகிய கோட்பாடு களில் இருந்து விலகிச் செல்லவும், அதன் காரணமாக

சிறுபான்மையினரை, குறிப்பாக முஸ்லீம்களை அன்னியப் படுத்தவும் ஆட்சிவாய்ப்பு காரணமாகிவிட்டது. காங்கி ரஸில் சேர்ந்த ஏராளமான புதிய உறுப்பினர்கள் அதன் அடிப்படை நோக்கங்களை முற்றிலுமாக ஏற்றுக் கொள்ளாமல் அதிகார ஆசையினால் ஈர்க்கப்பட்டு, பழைய கூறுகளை அமுக்கிவிட்டு, கட்சியின் வண்ணத்தைக் கணிசமாக மாற்றி அதற்கு பழமைச்சாயத்தையும் வகுப்புச் சாயத்தையும் பூசிவிட்டனர். காங்கிரஸின் பழைய உறுப் பினர்களில் கணிசமான பேர் அதிலிருந்து விலகினர்; அவர்களில் சிலர் இடதுசாரிக் கட்சிகளிலும், பெரும்பான் மையான முஸ்லீம்கள் முஸ்லீம் லீகிலும் இணைந்தனர்.

முகமது அலி ஜின்னாவை ஆயுட்கால தலைவராகக் கொண்டு, பல ஆண்டுகளாகவே பின்னிலையில் இருந்த முஸ்லீம் லீக், காங்கிரஸின் செயல்திட்டங்களால் ஏற்பட்ட விளைவுகளை அனுகூலமாகப் பயன்படுத்திக் கொண்டது. ஓரளவுக்குக் காங்கிரஸின் புதிய வகுப்புவாதப் போக்கு அனுகூலமாய் இருந்தாலும், சில மாகாணங்களில் மத்தியத் தர முஸ்லீம் மக்களின் ஜீவாதாரமாக விளங்கிய ஜமீன்தாரி (நிலப்பிரபுத்துவ) முறையை ஒழிப்பதென்ற காங்கிரஸின் திட்டமே முஸ்லீம் லீகிற்கு முகாமையாக அனுகூலமாய் அமைந்தது. விரைவிலேயே பிரிட்டிஷ் அரசு மற்றும் நாட்டில் இருந்த சில புரட்சி சக்திகளின் ஆதரவுடன் முஸ்லீம் லீக் அமைப்புரீதியில் முழுமையான அரசியல் கட்சியாக உருப்பெற்றது. பெரும்பான்மையான முஸ்லீம் மக்களி டையே பிரிவினைப்போக்கை ஊட்டிய அக்கட்சி, முஸ்லீம் மக்கள் பெரும்பான்மையாய் உள்ள தனித்த ஒரு இறை யாண்மை அரசாக பாகிஸ்தான் உருவாக வேண்டும் என்ற கோரிக்கை எழும்வரை பிரிவினைப் போக்கை வளர்த்தது. நீண்டகாலமாக இந்தியாவில் இருந்த சிலகாலம் தேசிய விடுதலை இயக்க ஆர்வத்தினால் தாற்காலிகமாக மறைந் திருந்த பண்பாட்டுப் பிரிவினையின் அரசியல் விளைவே பாகிஸ்தான் பிரிவினை எண்ணம் வளர்ந்ததற்குக் காரணம் என்பதைப் பின்னர் நாம் நிறுவுவோம்.

இரண்டாவது உலகப்போரில் என்ன நிலை எடுப்பது என்ற சிக்கல் 1939 ஆம் ஆண்டில் காங்கிரஸுக்கும் அதன் மாகாண அரசுகளுக்கும் ஏற்பட்டது. காங்கிரஸ்காரர்கள் அனைவரும் ஒருசேர பாஸிசத்தைக் கண்டித்து, ஜனநாயக நெறிகளுக்கு ஆதரவு தெரிவித்தனர். ஆயினும், பிரிட்டிஷ் அரசின் போர் முயற்சிகளுக்கு ஒத்துழைப்பது குறித்தும், ஒத்துழைப்பதற்கான நிபந்தனைகள் குறித்தும் காங்கிர ஸாரிடையே கருத்து வேற்றுமை தோன்றியது. காங்கிரஸ் தனது அரசியல் கோரிக்கைகள் அனைத்தையும் கைவிட்டு, பிரிட்டனுக்கும் அதன் நேசநாடுகளுக்கும் முழுமனதாக தார்மீக ஆதரவை அளிக்கவேண்டும் என்றும் ஆனால், அஹிம்சை நெறிக்கு எதிரான போர்முயற்சிகளில் நேரிடை யாக ஈடுபடக்கூடாது என்றும், மகாத்மாகாந்தி கூறினார். ஆனால் வேறு சிலரோ, காங்கிரஸ் அந்த வாய்ப்பைப் பயன்படுத்திக்கொண்டு தனது கோரிக்கைகளை வலி யுறுத்த வேண்டும் என்றும் கோரிக்கைகள் ஏற்கப்பட்டால் நேசநாடுகளுக்கு தார்மீக ஆதரவை மட்டுமின்றி நேரிடை யாக யுத்த களததிலும் உதவியளிக்கலாம் என்றும் கூறினர். காங்கிரஸ் அஹிம்சை நெறியை உள்நாட்டு அரசியல் போராட்டத்திற்கான கொள்கையாக ஏற்றதே ஒழிய, வெளியில் இருந்து தாக்குதல் நேரிடும்போதும் பின்பறற வேண்டிய நெறியாக அஹிம்சையை ஏற்கவில்லை என்றும் அவர்கள் கூறினர். இந்த இருவகையான கருத்துகளுக்கும் இடையே பெரும்பாலான காங்கிரஸாரின் மனம் அலைபாய்ந்தது.

சிக்கலான இந்த நிலைக்கு முடிவுகட்டுகின்ற வகையில், மாகாணங்களில் இருந்த காங்கிரஸ் அமைச்சரவைகள் அனைத்தும் பதவி விலகின. ஆனால் காங்கிரஸ் கட்சியோ மத்திய அரசை இன்னலுக்கு ஆளாக்கும் எந்த ஒரு நடவடிக்கையையும் மேற்கொள்ளாதிருந்ததுடன், யுத்தத் திலும் தலையிடவில்லை. பின்னர் காந்தியடிகளின் அறி வுரையின் பேரில், உடனடியாக தேசிய அரசு ஒன்றைத் தாற்காலிகமாக ஏற்படுத்த வேண்டும் என்றும், யுத்தம் முடிந்தவுடனேயே இந்தியாவிற்குப் பூரண சுதந்தரம்

அளிப்பதாக உறுதியளிக்க வேண்டும் என்றும் நிபந்தனைகள் விதித்து, பிரிட்டிஷ் அரசுக்கு ஒத்துழைப்பு நல்க காங்கரஸ் முன்வந்தது. காங்கிரஸின் நிபந்தனையுடன் கூடிய ஒத்துழைப்பை ஏற்க ஆங்கில அரசு முன்வராததால், யுத்தத்தின்போது மக்களின் சிவில் உரிமைகள் ஒடுக்கப் பட்டதை எதிர்த்து, தனிநபர் சத்யாகிரகத்தை மகாத்மா காந்தி புதுப்பித்தார்.

1942 ஆம் ஆண்டின் துவக்கத்தில் ஜபபான், மலேசியாவையும் பர்மாவையும் ஆக்கிரமித்து, இந்தியாவின் மீது போர் தொடுப்போம் என அச்சுறுத்திய வேளையில், அமெரிக்க அதிபர் ரூஸ்வெல்ட் விடாப்பிடியாக அறிவுறுத்தியதன்பேரில், இந்தியாவில் தற்காப்புத்துறையைத்தவிர ஏனைய மத்திய அரசின் துறைகள் அனைத்தையும், ப்ரதான அரசியல்கட்சிகளினின்று தேர்ந்தெடுக்கப்படும் இந்திய அமைச்சரவையின்பால் அளிப்பது குறித்து அரசியல்கட்சிகளுடன் பேச்சுவார்த்தை நடத்துவதற்காக பிரிட்டிஷ் அரசு சர் ஸடாபோர்டு கிரிப்ஸை இந்தியாவுக்கு அனுப்பியது. பிரிட்டிஷ் அரசின் அந்தத்திட்டம் காங்கிரஸுக்கும் முஸ்லீம் லீகிற்கும் பிடித்துப்போயிருந்தாலும் காந்தியடிகள் அதனை எதிர்த்ததால், இறுதியில் அத்திட்டம் அனைவராலும் கைவிடப்பட்டது.

ஜப்பானிய படையெடுப்பிலிருந்து இந்தியாவைப் பாதுகாக்க முடியும் என்று பிரிட்டிஷ் அரசு நம்பிக்கை கொள்ளவில்லை என்றும், எனவே, பிரிட்டிஷார் இந்தியாவில் இருந்து வெளியேறினால் ஜப்பானியர்களும் இந்தியாவின்மீது படையெடுக்கத் தயங்குவர் என்றும், மகாத்மா காந்தி நம்பினார். ஜப்பானியர்கள் இந்தியாவின்மீது படையெடுத்தாலும்கூட சுதந்தரத் தீ கனன்று கொண்டிருந்த இந்தியர்கள் அவர்களுடன் ஒத்துழைக்க மறுத்துத் துணிந்து போராடுவர்.

பிரிட்டிஷ் அரசு இந்தியாவை விட்டு வெளியேற வேண்டும் என்றும், மறுத்தால் நாடு தழுவிய சட்டமறுப்பு இயக்கம் துவக்கப்படும் என்றும் எச்சரித்து, காங்கிரஸ் தீர்மானம் ஒன்றை இயற்றியது (ஆகஸ்ட் 1942). இது குறித்து,

வைசிராயைப் பார்த்துப் பேசுவதற்கு முன்னமேயே காந்தியடிகளும், பிற முன்னணி காங்கிரஸ் தலைவர்களும் கைது செய்யப்பட்டு சிறையிலடைக்கப்பட்டனர். பொறுப் புள்ள தலைவர்களின் வழி காட்டுதல் இல்லாமல் போன தால், தேசப்பற்றுடைய ஆயின்விவேகமற்ற, தலைமைப் பதவியின் பால் விருப்பம் கொண்ட இடதுசாரிகள், நாடு முழுவதையும் கொந்தளிப்பில் ஆழ்த்தினர். கலவரக் கூட்டங்களை அரசின் இரும்புக்கரம் அடக்கியது. நாடு முழுவதும் மயான அமைதி நிலவியது.

இரண்டாவது உலகப்போர் முடிந்தவுடன் தொழி லாளர் கட்சித் தலைமையில் இயங்கிய பிரிட்டிஷ் நாடாளு மன்றம் தனது விவேகமான பரந்த, அரசியல் கொள்கை யினால், இந்தியப் பிரச்சினைக்கு நியாயமான தீர்வு ஒன்றைக் காண முனைந்தது. இந்தியாவிற்கான பிரிட்டிஷ் வெளியுறவு அமைச்சர் பெட்திக் லாரன்ஸ் பிரபு, சர் ஸ்டாபோர்டு கிரிப்ஸ், அலக்ஸாண்டர் ஆகியோரடங்கிய அமைச்சரவைத் தூதுக்குழு ஒன்று இந்தியாவுக்கு வந்து, அனைவரும் ஏற்றுக்கொள்ளக்கூடிய அதிகாரமாற்றத் திட்டத்தை இறுதியாக்குவது பற்றி பிரதான அரசியல் கட்சிகளுடன் விவாதித்தது. தீர்வு காண்பதற்கு இருந்த ஒரே தடை முஸ்லீம் லீகின் தனியரசுக் கோரிக்கையே என்பது விரைவிலேயே புலனாகியது. ஐக்கியமான சுதந்தர இந்தியா வேண்டுமென்ற காங்கிரஸின் விழைவுடன் அக்கோரிக்கையை ஒத்திசைவுடையதாக்க வேண்டிய நிலை ஏற்பட்டது. முஸ்லீம்களும், இந்துக்களும் பெரும் பான்மையாக உள்ள சுயாட்சிப்பிரதேசங்கள் ஒன்றி ணைந்து தளர்ந்த ஒரு சமஷ்டி நாடாக உருப்பெற்று, எந்த வேளையிலும் பிரிந்து செல்லக்கூடிய உரிமையுடன் அதற்கு பிரிட்டிஷ் தனியாட்சி உரிமை உடனடியாக அளிக்கலாம் என்று அமைச்சரவைத் தூதுக்குழு இந்தியத் தலைவர் களிடையே ஒரு சமரசத்திட்டத்தை முன் வைத்தது. அந்தத் திட்டத்திற்கு ஏற்பளிக்கலாம் என்றும், சமரசம் சாத்திய மாகும் என்றும் முதலில் தோன்றியது. ஆனால், கடந்த பத்தாண்டுகளில் பிரிட்டிஷ் அரசும், நாட்டில் இருந்த

ஏனைய சுயநலச்சக்திகளும் கடுவெறுப்பு மீதூர இடை யறாது பிரச்சாரம் செய்து ஊக்குவித்திருந்த பிரிவினைச் சக்திகள், இரத்தக்களரியான வகுப்புக்கலவரங்கள் பல வற்றைத் தொடர்ந்து உருவாக்கி, மக்களிடையே வெறுப் புணர்வையும் அவநம்பிக்கையையும் ஏற்படுத்தியதால், பகுத்தறிவுச் சிந்தனைக்கு வழியில்லாமல் போனது. இந்தியாவின் பல்வேறு பகுதிகளில் வன்முறைக் கல வரங்கள் நடந்து கொண்டிருந்த வேளையில், அமைதிப் பேச்சுவார்த்தைகள் தோற்றுப் போனது இயற்கையே. நிலைமை உச்ச கட்டத்தை அடைந்ததால், அமைதியை நிலைநாட்டுவதற்காக இந்தியாவில் தொடர்ந்து நீடிக்க பிரிட்டிஷ் அரசுக்கு அது வாய்ப்பாகிப் போனது. பிரிவினை என்ற கசப்பு மருந்தை நாம் விழுங்கியாக வேண்டிய நிலை ஏற்பட்டு, இந்தியாவை இரண்டு பகுதிகளாகப் பிரிப்பதென்று தீர்மானமானது. ஒரு பகுதி பாகிஸ்தான் என்ற பெயரில் மேற்கு பஞ்சாப், வடமேற்கு எல்லை மாகாணம், பலுசிஸ்தானம், சிந்த், கிழக்கு வங்காளம் ஆகிய பகுதிகளை உள்ளடக்கியதாகவும், ஏனைய பகுதிகளை உள்ளடக்கிய இன்னொரு பகுதியாக இந்தியாவும் பிரிக்கப்பட்டன. இந்த இரண்டு பகுதிகளும் முறையே 1947 ஆம் ஆண்டு ஆகஸ்டு 14 மற்றும் ஆகஸ்ட் 15 ஆகிய தேதிகளில் சுதந்தர பிரிட்டிஷ் தனியாட்சிப் பகுதிகளாக அறிவிக்கப்படவிருந்தன. வெகுகாலமாக இந்தியா கனவு கண்டிருந்த சுதந்தரம் இவ்வாறாக நனவா கியது. இந்திய அன்னை அடிமைத்தளையிலிருந்து உயி ரோடு மீண்டாலும், அவளுடைய இரண்டு முக்கிய அங்கங் களை இழந்து ஊனமாகிப் போனாள். ஓர் அரசியல் சாசனம் இயற்றப்பட்டு, 1949 ஆம் ஆண்டின் இறுதியில் அது அரசியல் நிர்ணய-சபையில் ஏற்கப்பட்டு 1950 ஆம் ஆண்டு ஜனவரி 26 ஆம் நாள் முதல் நடைமுறைக்கு வந்தது. இறையாண்மையுடைய மக்களாட்சிக் குடியரசாக இந்தியா மாறினாலும், காமன்வெல்த் மூலமாக தொடர்ந்து பிரிட்டனுடன் தொடர்பு வைத்திருந்தது.

II

இந்திய சுதந்தரப் போராட்டத்தின் இறுதிக்கட்டம் பற்றிய இந்தச் சுருக்கமான கண்ணோட்டத்தில், பெரும் பான்மைச் சமூகத்திற்கும் மிகப்பெரிய சிறுபான்மைச் சமூகத்திற்கும் இடையேயான உறவு மூன்று நிலைகளைக் கடந்து வந்திருப்பதைப் பார்க்கிறோம். 1918 க்கும் 1928 க்கும் இடையேயான முதல்நிலையில் அரசியல் ரீதியாக முழுமையான ஒற்றுமை நிலவியது. 1928 க்கும் 1937 க்கும் இடையேயான இரண்டாவது நிலையில் பதற்றம் வளர்ந்தது. ஏழு மாகாணங்களில் காங்கிரஸ் ஆட்சி யதிகாரத்தைக் கைப்பற்றிய நாள் முதல் தொடங்கிய மூன்றாவது நிலையில் உயர் வகுப்பு மற்றும் மத்தியதர வகுப்பு முஸ்லீம்கள் பெரும் பான்மையாக இருந்த முஸ்லீம் லீகிற்கும், நியாயமான காரணம் ஏதுமின்றி முஸ்லீம்களால் இந்து ஸ்தாபனம் என்று சொல்லப்பட்ட தேசியக் காங்கிரசுக்கும் இடையே வெளிப் படையான பகைமை தோன்றிவிட்டது.

காங்கிரஸூக்கும் முஸ்லீம் லீகிற்கும் கருத்து வேறுபாடு தோன்றியதற்கு அடிப்படையான காரணம், இந்தியாவின் முக்கிய மாகாணங்கள் அனைத்திலும் இருந்த மேல்மட்ட மற்றும் மத்தியதர முஸ்லீம் சுயநலமிகளுக்கு எதிராக காங்கிரஸ் பின்பற்றிய நிலச்சீர்திருத்தக் கொள்கையே என்று ஏற்கனவே நாம் ஒப்புக் கொண்டுள்ளோம். ஆனாலும், முஸ்லீம் லீகின் பிரிவினைக் கொள்கையினால், பெரும்பான்மையான ஏழை முஸ்லீம் மக்களின் பொருளா தார நலன்கள் பாதிக்கப்படும் என்றறிந்தும் முஸ்லீம் லீக் பிரிவினையை வலியுறுத்தியதற்கு நாம், காங்கிரஸின் நிலச் சீர்திருத்தக் கொள்கையின் மூலமாக விளக்கமளிக்க முடியாது. சமயப்பற்றுணர்வு முஸ்லீம் மக்களிடையே இருந்த தென்றாலும், மத்தியக் கிழக்கில் இருந்த முஸ்லீம் நாடுகளில் இருந்ததோடு ஒப்பிட்டால், முஸ்லீம் அல்லாதவர்களுடன் இணக்கமாக வாழ்வதைத் தடுக்க சமயப் பற்றுணர்வு மட்டுமே காரணமாக இருக்கவில்லை என்பது புரியும்.

இந்திய-பாகிஸ்தான் பிரிவினையாக வெடித்த, இந்துக் களுக்கும் முஸ்லீம்களுக்கும் இடையேயான மனக் கசப்பு,

இந்து மற்றும் முஸ்லீம் சீர்திருத்த இயக்கங்களின பண் பாட்டுப் பிரிவினை மனப்போக்குகளில் ஆழ வேரூன்றி யிருந்தது. முகலாயப் பேரரசின் வீழ்ச்சிக் கட்டத்தில் அரசியல் குழப்பத்துக்குக் காரணமும் விளைவு மான அறநெறி வீழ்ச்சியிலிருந்து மக்களை விடுவிக்கும் நோக்கத் துடனேயே இந்த இயக்கங்கள் தோன்றின. பின்னர், வாணிகர்கள் மூலமாக இந்தியாவிற்குள் வந்த மேற்கத்தியப் பண்பாட்டின் எதிரடியாக இந்த இயக்கங்கள் உத்வேகம் பெற்றன. பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் இரண்டாவது கால்பகுதியில் துரிதமுற்ற குடியேற்ற ஆங்கிலப் பண் பாட்டின் தாக்குறவு முன்னணி முஸ்லீம் மற்றும் இந்துத் தலைவர்களிடையே விழிப்புணர்ச்சியை ஏற்படுத்தியது. அவர்களில் சிலர் குறிப்பாக, முஸ்லீம் மத குருமார்கள், ஆங்கிலப் பண்பாட்டின் மேலாதிக்கத்தை எதிர்க்கும் அற நெறி மற்றும் ஆன்மீக ஆற்றல்களை வலுப்படுத்த, தமது சமய மற்றும் பண்பாட்டு உணர்வுகளின் மூலாதாரங்களை மீளவும் நோக்கி அவற்றிலிருந்து புதிய உத்வேகத்தைப் பெற வேண்டும் என்று எண்ணினர். அதிலே அவர்கள் வெற்றியும் பெற்றனர். மிகவும் பழைய காலத்தைப் பற்றியும் அப்போதிருந்த உணர்வுகளையும் பெற விழைந்ததால், அண்மைக் காலத்தில் ஏற்பட்டிருந்த இந்துஸ்தானி பண் பாட்டின் முக்கியத்துவத்தை அவர்கள் காணத்தவறி விட்டனர். முகலாயப் பேரரசின் எழுச்சிக் காலத்தில் இந்து மற்றும் முஸ்லீம் பண்பாட்டுக் கூறுகளின் சிறப்பான வற்றைக் கலந்து உருவான பொதுப்பண்பாட்டை இந்து-முஸ்லீம் சமூகத்தில் ஒரு சிறு பிரிவினரைத் தவிர ஏனைய அனைவரும் காலப் போக்கில் ஏற்க மறுத்து விட்டனர். தற்போதைய இந்தியாவின் பண்பாட்டு நிலையைப் புரிந்து கொள்ள உதவும் இந்தச் சீர்திருத்த இயக்கங்கள், புனர மைப்பு இயக்கங்கள் பற்றிச் சுருக்கமாக ஆய்வு செய்வோம்.

முஸ்லீம்கள் இந்தியாவிற்கு வரும்போதே அவர் களுடைய பொது வாழ்க்கை முறையும், சமய, பண்பாட்டு வாழ்வியலும், இஸ்லாம் விதித்திருந்ததைக் காட்டிலும்

வெகுவாக மாற்றமடைந்திருந்தது என்பதை நாம் முன்னரே கண்டோம். மெல்ல மெல்ல இந்த இடைவெளி அதிகரித்த தற்குக் காரணம், முஸ்லீம் மதகுருமார்களில் பெரும்பான்மை யோர், அரசதிகார வட்டத்திற்குள் சென்று, செல்வத்திற்கும் அதிகாரத்திற்கும் ஆசைப்பட்டு கபட வேடமிட்டு, சமய வழிகாட்டிகளாகவும் சமயப் போதகர்களாகவும் தாம் ஆற்ற வேண்டிய கடமையில் இருந்து வழுவியதே ஆகும்.

முஸ்லீம் சமூகத்தினரின் சமய உணர்வுகளையும் அறநெற மாண்புகளையும் விழிப்பூட்டுவதற்கான முத லாவது முயற்சி, அரசவை தாக்குறவு இன்றி சுயமாக இரண்டு முஸ்லீம் மதகுருமார்களால், பதினேழாம் நூற் றாண்டின் துவக்கத்தில் மேற்கொள்ளப்பட்டது. சார் ஹிண்டின் மௌலானாஷேக் அகமது (1564-1624) மரபு வழா சமயக்கருத்துகளின்பால் பலமுரண்பட்ட நம்பிக்கைகளை ஏற்படுத்தி மக்களைச் சோம்பேறிகளாகவும், செயலற்ற வர்களாகவும் ஆக்கிய முஸ்லீம் சமயத்தினரின ஒற்றைக் கடவுட்கோட்பாட்டிலிருந்து திசைதிருப்ப முயன்றார். இஸ்லாமிய ஷரியத் கூறியுள்ளவாறு முற்றிலும் எளிய வாழ்வு வாழ வேண்டுமென்று சாதாரண மக்களை மட்டு மின்றி அரசவை பிரபுக்களையும் அவர் ஊக்கப்படுத் தினார். பேரரசர் ஜஹாங்கீருக்கு முன் நெடுஞ்சாண் கிடையாக வீழ்ந்து வணங்கவேண்டுமென்ற அரசவைச் சட்டத்துக்கு அடிபணியாமல், சிறைவாசம் அனுபவித் தாலும் அவர் தான் யாருக்கும் கட்டுப்படாதிருப்பதை நிறுவிக்காட்டினார். தில்லியின் ஷா அப்துல்ஹக் (1551-1642) முகமது நபியின் காலத்திய மரபுகளைப் பிரபல்யமாக்கி, இந்திய முஸ்லீம்களுக்கு இஸ்லாமிய போதனைகளின் ஆதாரங்களுக்கு அண்மைப்படுத்தினார்.

கன்னி முஸ்லீம்கள் மேற்கொண்ட சமயச் சீர்திருத்த இயக்கத்தில் பெரும் பங்காற்றியவர்கள் ஷா வலியுல்லாஹ் மற்றும் அவருடைய குடும்பத்தினர் தாம். ஷா வலியுல்லாஹ் குரானை தூய பாரசீக மொழியில் மொழி பெயர்த்தும், குரான் ஆய்வுகள் பற்றி பல நூல்களை எழுதியும், முஸ்லீம் மக்களை இஸ்லாத்தின் ஊற்றுத் தோற்றத்திற்கு இட்டுச்

சென்றார். அவருடைய இலக்கியப் பணிகளை ஆர்வ முடைய மகன்கள், குறிப்பாக ஷா அப்துல் அஜிஸ் தொடர்ந்து மேற்கொண்டார். ஷா அப்துல் அஜிஸ் செய லாக்க முனைந்த சீர்திருத்தங்களை, அவரது பிரதான சீடரான பரேலியைச் சேர்ந்த மௌலானா சையது அகமது, அவருடைய மருமகன் மௌலான அப்துல்ஹாய், மாப் பிள்ளை மௌல்வி முகமது இஸ்மாயில் ஆகியோர் நிறை வேற்றினர். இந்த மூன்று சீர்திருத்தப் போராளிகள், ஆயுத மேந்திய தொண்டர்படையின் உதவியுடன், மேற்கு பஞ்சா பையும், வடமேற்கு எல்லை மாகாணத்தையும் ஒரு மாதிரி இஸ்லாமிய அரசாக ஆக்க வேண்டும் என்ற எண்ணத்தில் அவற்றைச் சீக்கியர்களிடமிருந்து போரிட்டும் (1815) பறித்தனர். ஆனால் பதான்களுடன் அவர்கள் கொண்ட கருத்து வேறுபாடு காரணமான சீர்திருத்த வாதிகளின் பிடிப்பு பலமிழந்து போய் அடுத்த சில ஆண்டுகளிலேயே பாலக் கோட்டில் அவர்கள் சீக்கியர்களால் தோற்கடிக்கப் பட்டனர். மௌலானா சையது அகமதுவும், மௌல்வி முகமதுவும் போர்க்களத்திலேயே உயிர் துறந்தனர்; 'இஸ்லாமிய அரசு'க்கு முடிவு கட்டப்பட்டது.

ஆனால், ஷா வலியுல்லாஹ் மற்றும் அவருடைய பிள்ளைகள் மேற்கொண்ட சமய மற்றும் சமூகச் சீர்திருத்த இயக்கம் பெரும் வெற்றி கண்டது. அதன் பலனாக, முஸ்லீம் களில் ஒரு பிரிவினர், தமது மூட நம்பிக்கைகளையும் ஆடம்பர வாழ்வையும் விட்டொழித்து, இஸ்லாத்தின் துவக்க காலத்தில் இருந்தது போன்ற தூய எளிய வாழ்வு வாழத் தலைப்பட்டனர்.

இத்தகைய கடுமையான சமய நோன்பியக்கம், 1857 க்குப் பிறகு மேற்கத்தியப் பண்பாட்டின் தாக்குறவால் எழுந்த மரபுவழாச் சமய இயக்க முனைப்பால் தீவிரமடைந்தது. 1868ல் நிறுவப்பட்ட தியோபண்ட் சமயப் பள்ளியில் பயின்ற இளந்தலைமுறை சமயப்பற்றாளர்களின் மனதிலே, ஆங்கி லேயப் பண்பாட்டைப்பற்றியும் ஆங்கில அரசைப் பற்றியும் கடுமையான வெறுப்புணர்வே ஏற்பட்டது. நனோடாவின் மௌலானா முகமது காசிம், ஷா வலியுல்லாஹ் ஆகியோரும்,

சமயச் சிந்தனை வழியினரான வேறு சிலரும், தியோபண்ட் சமயப் பள்ளியை ஒரு சிறந்த சுதந்தர கல்விமயமாக ஆக்கினர். தியோபண்ட் சமயப்பள்ளி தோற்றுவிக்கப்பட்ட காலத்தில் இருந்தே அங்கிருந்த ஆசிரியர்கள் மற்றும் மாணவர்களின் மனதிலே ஊறிப்போயிருந்த அரசியல் விடுதலை எண்ணம் என்ற பொறி பிரிட்டிஷ் அரசால் நாடு கடத்தப்பட்டு, பல ஆண்டுகள் மால்டாவில் சிறை வைக்கப் பட்டிருந்த மௌலானா மாஹ்முத்-உல்-ஹசன் அளித்த ஊக்கத்தால் தீவிர அவாவாகக் கொழுந்துவிட்டு எரிந்தது. விடுதலை இயக்கத்தின் குறிப்பிடத்தக்க மற்றொரு முன்னோடி, மௌலானா ஷிப்லி. முஸ்லீம் சமயத் தினரிடையே நிலவிய தெளிவற்ற, ஆனால் தீவிரமான அரசியல் உணர்வுகள் மௌலானா அப்துல்கலாம் ஆஸாத் தலைமையில் திட்ட வட்டமானவடிவம் கொடுக்கப்பட்டு, நெறிப்படுத்தப்பட்டன. தேசியக் காங்கிரஸுடன் அவர் கூட்டணியை ஏற்படுத்தியபோது, முஸ்லீம் லீக் கட்ட விழ்த்துவிட்டிருந்த வகுப்புவாத வெறியாட்டக் கொந் தளிப்புத் தொடர்ந்து நீடித்தது என்றாலும், தீவிரத் தாக்குதல்களைத் தாக்குப் பிடித்திருந்தது.

தியோபண்ட் பள்ளி தோன்றிய சில ஆண்டுகள் கழித்து, புகழ்வாய்ந்த மற்றொரு முஸ்லீம் சீர்திருத்த வாதியான சர் சையது அகமது கான், நவீன மேற்கத்திய கல்வி போதனைக்காக அலிகார் கல்லூரியை நிறுவினார். முஸ்லீம் சமூகத்தினரைச் சீர்திருத்துவதே இவ்விரண்டு நிறுவனங்களின் நோக்கமென்றாலும், சீர்திருத்தம் என்ற கருத்திலே இரண்டும் முரண்பட்டன. இஸ்லாம் தோன்றிய காலகட்டத்தில் இருந்த பழைய நிலைக்குச் செல்ல வேண்டும் என்று, தெளிவில்லாத வரையறுக்கப்படாத கருத்தே தியோபண்ட் பள்ளியின் நோக்கமாகும். ஆனால், அலிகார் சிந்தனையோ, நிகழ்கால லோகாயதச் சூழலுக்கு ஏற்றவாறு தகவமைத்துக் கொள்கின்ற திட்டவட்டமான யதார்த்த நெறியை நோக்கமாகக் கொண்டிருந்தது.

ஆனால் அலிகார் கல்லூரியைப் பற்றியும் அதன் சீர்திருத்த இயக்கத்தைப் பற்றியும் நாம் பேசும் போது, சையது அகமது கான் மற்றும் அவருடன் தொடர்பு கொண்டிருந்த

உண்மையான, சுயநலமற்ற ஒரு சிறிய சீர்திருத்தக் குழுவினருக்கும், மேல்மட்டத்து மற்றும் மத்திய வர்க்கத்து முஸ்லீம்களுக்காவே, அவர்களுடன் தொடர்பு கொண்டு உழைத்த சீர்திருத்தவாதிகளுக்கும் இடையே உள்ள வேற்று மையை நாம் உணர்ந்து கொள்ள வேண்டும், சையது அகமதுகான் உயர்ந்த எண்ணமும் தெளிந்த அறிவும், பரந்து சிறந்த நோக்கமும் கொண்டிருந்த சீர்திருத்த வாதியாவார். இடைக்காலத்திய பழைமை எண்ணத்தில ஊறிப்போயிருந்த இந்தியர்களுக்கு மேற்கத்திய கல்வி போதனை மூலம் நவீன யுகத்தின் 'புதிய ஒளி'யைக் காட்டி, மேற்கத்திய பண்பாடு மற்றும் இந்துஸ்தானி பண்பாடு ஆகிய இரண்டிலும் உள்ள சிறப்புக்கூறுகளைக் கலந்து புதிய பண்பாடு ஒன்றை உருவாக்கவும் அவர் விரும் பினார். இந்தியர்களின் தேசிய சுயமரியாதைக்கு ஊறு நேராத வண்ணம் அரசின் செயல்பாடு இருக்க வேண்டும் என்ற நிபந்தனையின் பேரிலேயே அரசியலில் அவர் அரசுடன் ஒத்துழைத்தார்.

காஜியாபூர் ஆங்கிலப்பள்ளி (1864), மொரதாபாத் பாரசீகப் பள்ளி (1869), அறிவியல் கழகம் (1863) ஆகிய அவருடைய அனைத்துக் கல்விக் கூடங்களும், இந்துக் களுக்கும் முஸ்லீம்களுக்கும் பொதுவான கல்விச் சாலை களாக இரண்டு சமூகத்தினரின் முழு ஒத்துழைப்புடனே நிறுவப்பட்டன. பனாரசில் நீதத்துறை அதிகாரியாக அவர் பணியாற்றிய சில காலத்தில், இந்துக்கள் பழைமையைப் புதுப்பிக்கும் பேரவாவுடன், தூய இந்துப்பண்பாட்டை மீண்டும் உருவாக்கும் நோக்கில் பொதுவான இந்து ஸ்தானி பண்பாட்டைக் கைவிட்டுவருவதைக் கண்டார். அதற்கு அடையாளமாக, அரசாங்க அலுவலகங்களிலும், நீதிமன்றங்களிலும் உருதுமொழியை ஒழித்துவிட்டு, தேவநாகரி வரிவடிவத்தில் அமைந்த இந்தி மொழியைப் பின்பற்ற வேண்டும் என்ற கோரிக்கையுடன் 1867 ஆம் ஆண்டில் பனாரஸில் ஓர் இயக்கம் துவங்கியது. இந்தப் பிரிவினை மனப்போக்கைக் கைவிடுமாறு தனது இந்து நண்பர்களிடம் எடுத்துரைத்தும் பலனில்லாமல் போகவே,

இந்துக்களுக்கும் முஸ்லீம்களுக்கும் இடையே பண்பாட்டுத் துறையில் ஒத்துழைப்புக்கு வாய்ப்பே இல்லை என்று அவர் தெளிந்தார். அதனால் தனது சீர்திருத்த நடவடிக்கைகளை, முஸ்லீம் சமூகத்துடன் மட்டும் நிறுத்திக் கொள்வதென்றும், உதவிக்கும் பாதுகாப்புக்கும் அரசை நாடுவதென்றும் அவர் தீர்மானித்தார்.

முஸ்லீம் கிலாஃபத்தின் அமைவிடமான துருக்கி சம்பந்தப்பட்டிருந்த பால்கன் தீபகற்பப் போர் மற்றும் திரிபோலி போர்களின் போது, அலிகார் கல்லூரியில் பயின்ற மாணவர்களில் பெரும்பாலோரிடையே, பிரிட்டிஷ் எதிர்ப் புணர்வு தோன்றியதுடன், தேசிய விடுதலை இயக்கத்தின் பால் நாட்டமும் ஏற்பட்டது. அவற்றைத் தடுக்க கல்லூரி நிர்வாகத்தினர் மேற்கொண்ட பல நடவடிக்கைகளையும் மீறி அவ்வுணர்வுகள் வலிவடைந்தடைந்தன.

ஹஸரத் மொஹானியின் தனிவாழ்வியலும், இக்பாலின் கவிதைகளின் தாக்குறவும், மௌலானா முகமது அலியின் வொதுவாழ்வுத் தூண்டுதலும் சேர்ந்து, கற்றறிந்த முஸ்லீம் மக்களிடையே தோற்றுவித்த பொதுவான அரசியல் விழிப்புணர்வின் ஓரங்கமே இது. மற்றொரு புறத்தில் சமயப்பற்றுமிக்க முஸ்லீம் மக்களிடையே மௌலானா மாஹ்முத்-உல்-ஹஸன், மௌலானா ஷிப்லி, மௌலானா அபுல் கலாம் ஆஸாத் ஆகியோர் விழிப் புணர்வை ஊட்டிவந்தனர். இவற்றைக் கண்டு எச்சரிக்கை யடைந்த ஆங்கிலேய அரசு, அந்த இயக்கங்களை எதிர் கொள்வதற்காக, முஸ்லீம்களில் தனக்கு 'விசுவாசமான ஒரு பிரிவினரை' முஸ்லீம் லீக் என்ற பெயரில் அரசியல் அமைப்பு ஒன்றை ஏற்படுத்த ஊக்கம் அளித்தது. கற்றறிந்த முஸ்லீம்களிடையே இருந்த விசுவாசிகள் பிரிவுக்கும், தேசியவாதிகள் பிரிவுக்கும் இடையே நடந்த போராட் டத்தில், ஒரு காலத்தில் தீவிர தேசியவாதியாக இருந்த ஜின்னாவின் தலைமையின் கீழிருந்த முஸ்லீம் லீக், 1916 ஆம் ஆண்டில் தேசியக் காங்கிரஸுடன் ஓர் உடன்பாட்டை எட்டியதுடன் தேசிய வாதிகள் வெற்றிகண்டனர். பின்னர், மகாத்மா காந்தியின் தலைமையில் காங்கிரஸ் இயக்கம்,

ஜின்னாவுக்கும் முஸ்லீம் லீகிற்கும் முற்றிலும் ஒவ்வாத திட்டம் ஒன்றை நிறைவேற்றிய போது, மௌலானா முகமது அலி, கிலாஃபத் குழு என்ற தனது புதிய அரசியல் அமைப்பிற்கு (மெக்கா, மதீனா) ஆகிய இரண்டு புண்ணியத் தலங்களையும் துருக்கி கிலாஃபத்திடம் மீண்டும் அளிக்க வேண்டும் என்று போராடுவதற்காக அமைக்கப்பட்டது) தேசியவாத முஸ்லீம்கள் அனைவரையும் ஈர்த்ததுடன், அலிகார் கல்லூரியில் இருந்து வெளியேற்றப்பட்ட தேசிய வாத மாணவர்களையும் ஆசிரியர்களையும் கொண்டு, ஜமியா மில்லியா என்ற கல்விக்கூடத்தையும் நிறுவினார். தியோபண்ட் சிந்தனை யாளர்களான மரபுவழா சமயப் பிரிவினரையும், அலிகார் கல்லூரியைச் சேர்ந்த ஆங்கிலம் பயின்றோரையும் கிலாஃபத் குழுவின் கீழ் ஒன்று சேர்த்ததும் பின்னர், இந்தியாவின் அனைத்து இனங்களையும் வகுப்புகளையும் சேர்ந்த விடுதலைப் போராட்டவீரர் குழுவினருடன் தோளோடு தோள் நின்று உழைக்க அவர்களைத் தேசியக் காங்கிரஸுடன் ஒன்றிணைத்ததுமே அவருடைய மிகப் பெரும் சாதனையாகும்.

மரபுவழா முஸ்லீம்களும், நவீன கல்வியறிவு பெற்ற முஸ்லீம்களும் ஒன்று சேர்ந்தது பலனுள்ளதாக இருந்த துடன், இருதரப்பாரிடையேயும் புத்துணர்வை ஊட்டவும் வழிசெய்தது. மரபுவழா முஸ்லீம்கள் நிகழ்காலத்திய பிரச் சினைகளையும், தேவைகளையும் புரிந்துகொள்ளவும், அமைப்புசார் நுட்பங்களை அறிந்துகொள்ளவும் அது வாய்ப்பானது. அது போலவே, சாதாரண முஸ்லீம் மக்களுடன் தொடர்பற்றுப் போயிருந்த கற்றறிந்த முஸ்லீம் களும் சமய உணர்வுகள் வரப்பெற்றவராய், சாதாரண மக்களுடன் தொடர்புகளை ஏற்படுத்திக் கொள்ளவும் வாய்ப்பேற்பட்டது. எண்ணமும் செயலும் ஒருங்கிணைந்த- ஒத்த மனப்போக்குடைய ஒரு சமூகமாக முஸ்லீம்கள் ஒன்று சேர்ந்து 1920-22 ஆம் ஆண்டுகளில் நடைபெற்ற சுதந்தரப் போராட்டத்தில் முக்கியப்பங்கு வகித்தனர். அந்தச் சூழலில், உலகம் முழுவதும் உள்ள முஸ்லீம்கள் எதிர்கொண்ட மிகப் பெரும் பிரச்சினையான-நவீன காலத்தின் தேவைகளுக்கும்

சூழல்களுக்கும் ஏற்றவாறு தமது சமயவாழ்வையும் பண்பாட்டு வாழ்வையும் தகவமைத்துக் கொள்ளவேண்டிய பிரச்சினையின்பால் கவனம் செலுத்தச் சந்தர்ப்பம் கிடைத்தது. ஆனால், துரதிர்ஷ்டவசமாக முஸ்லீம்களின் இரு பிரிவினரிடையே ஏற்பட்ட கூட்டுறவு நீண்டகாலம் நீடிக்கவில்லை.

முஸ்லீம் சமூகத்தினரின்பால் தாக்குறவை ஏற்படுத்தியிருந்த கிலாஃத் அமைப்பையே ஒழித்துவிடுவதென துருக்கியர் தீர்மானித்ததை அடுத்துத் திடீரென கிலாஃபத் இயக்கம் அழிந்ததால், முஸ்லீம் மக்களின் அஸ்திவாரமே அழிந்து போய், அவர்களுடைய அறநெறிக் கோட்பாடுகளில் மிகவும் மோசமான விளைவுகள் ஏற்பட்டன. இரண்டு பிரிவினரிடையே இருந்த இயல்பான பகைமை மீண்டும் உயிர்ப்பெற்றதுடன், இருதரப்பாரும் மற்றவரின் அதிகாரத்தையும் ஆற்றலையும் கண்டு பொறாமை கொண்டனர். ஹேஜாஸில் பெருமக்களின் சமாதிகளின் மீது கட்டப்பட்டிருந்த கல்லறை மாடங்களை அழித்துவிடுவதென்ற இப்னி சௌத் அரசனின் கொள்கைக்கு ஆதரவு அளிப்பதா, அல்லது எதிர்ப்புத் தெரிவிப்பதா என்ற பிரச்சினையிலேயே உட்பகையான போராட்டத்தை மரபுவழாப் பிரிவினர் துவக்கினர். நவீன கல்வியறிவு பெற்றவர்களோ, முஸ்லீம்களுக்கும் காங்கிரஸூக்கும் இடையேயான உறவுபற்றித் தமக்குள் பூசலிட்டுக் கொண்டனர். சுதந்தரப் போராட்டத்தில் உண்மையிலேயே ஆர்வமில்லாவிட்டாலும், கிலாஃபத் இயக்கத்துக்குக் காங்கிரஸ் ஆதரவளிக்கின்றது என்ற ஒரே காரணத்திற்காகக் காங்கிரஸுக்கு ஆதரவளித்திருந்தவர்கள், மாறி விட்ட சூழல் தமக்கு ஒவ்வாது என்றறிந்து, ஆங்கில அரசுக்கு விசுவாசமானவர்களின் கவர்ச்சிக்கு ஆட்பட்டு அவர்களுடன் சேர்ந்துவிட்டனர். கிலாஃபத் இயக்கத்திலும், காங்கிரஸ் இயக்கத்திலும் அரசியல் பயிற்சி பெற்று, பொது மக்களிடையே செல்வாக்குப் பெற்றிருந்த இந்தப் பிரிவினையாளர்கள், முஸ்லீம் மாநாட்டுடனும், பின்னர் முஸ்லீம் லீகுடனும் இணைந்திருந்த விசுவாசிகள் பிரிவினர் அளித்த கௌரவத் தோற்றத்தைப்

பயன்படுத்திக் கொண்டு, காங்கிரஸுக்கு எதிராக முஸ்லீம் களைத் தூண்டிவிட்டு, ஆங்கில அரசுக்கு எதிரான இந்து-முஸ்லீம் ஐக்கிய முன்னணியைச் சிதறடித்தனர்.

இந்தியா முழுவதும் ஒரே சமயத்தில் ஏற்பட்ட வகுப்பு கலவரங்களில் முஸ்லீம் பிரிவினருக்கும், காங்கிரஸுக்கு எதிரான இந்துப்பிரிவினருக்கும் பங்கிருந்ததா, அல்லது அந்தக் கலவரங்கள் ஆங்கில அரசின் ரகசிய முகவர் களாலும், காவல் துறையினராலும் தூண்டி விடப் பட்டனவா என்று சொல்வது சிரமமானது என்றாலும், சில அரசியல் தலைவர்கள் தமது வகுப்புவாத அமைப்பிகளை வலுப்படுத்த வேண்டி கண்மூடித்தனமாக அவர்களைப் பயன்படுத்திக் கொண்டனர் என்பதில் ஐயமேதும் இல்லை. அந்தத் தலைவர்கள், இந்துக்களையும் முஸ்லீம்களையும் வகுப்புவாதக் கட்சிகளுக்குள் இழுத்ததைக் காட்டிலும் அவ்விரு சமூகத்தவருக்கும் இடையே பிரிவினையை ஏற் படுத்துவதில் வெற்றிகண்டனர். முஸ்லீம் வகுப்பு வாதிகள், சமயத்தின் பெயரால் தமது மக்களுக்கு வேண்டு கோள் விடுத்தபோதும், பெரும்பான்மையான மரபுவழாச் சமயப் பிரிவினரும், நவீன கல்வியறிவு பெற்ற சமயச் சார்பினர் களும், தீவிர தேசியப்பற்றார்களாக இருந்ததால், அவற் றுக்குப் பலனில்லாமல் போனது. சமயம் தொடர்பான விஷயங்களில் கற்றறிந்த முஸ்லீம்களின் கருத்துக்கே ஏனைய முஸ்லீம் மக்கள் முக்கியத்துவம் அளித்தனர். எனினும், படிப் பறிவற்ற எளிய இந்து-முஸ்லீம் மக்களிடையே இனவெறிப் போக்காலோ அல்லது, கிளர்ச்சித் தூண்டல்களாலோ ரத்தக் களறியான கலவரங்களை உருவாக்கமுடியும் என்றாலும், ஒருவருக்கொருவர் கொண்டிருந்த பகைமை யுணர்ச்சி யையும் கெட்ட எண்ணத்தையும் நீண்டகாலத்திற்கு நீடிக்கச் செய்யமுடியவில்லை. எனவே தான், 1937 ஆம் ஆண்டில் நடைபெற்ற பொதுத் தேர்தல்களில், பெரும்பான்மையான முஸ்லீம் மக்கள், முஸ்லீம் லீகிற்கு வாக்களிக்காமல், பல மாகாணங்களில் காங்கிரசுக்கும், சுயேட்சைகளுக்கும் மற்றவர்களுக்கும் வாக்களித்தனர்.

ஆனால் தேர்தல்களுக்குப் பின்னர், பல மாகாணங்

களில் காங்கிரஸ் அமைச்சரவை அமைத்தபோது, தேசிய வாத முஸ்லீம் அரசியல்வாதிகள் தமக்குக் குறைந்த அளவு பதவிகள் மட்டுமே தரப்பட்டதாகக் குறைப்பட்டுக் கொண் டனர். தவிரவும், தமது பண்பாட்டு உரிமைகளைக் காங்கிரஸ் அரசு நசுக்குகிறது என்றும் முஸ்லீம் மக்களின் மனக்குறைகள் வெளிப்பட்டன. நாம் ஏற்கனவே கூறியபடி, சிறுபான்மையினர் குறித்த, அதிலும் குறிப்பாக முஸ்லீம்கள் குறித்த மகாத்மா காந்தியின் தாராளக் கொள்கையை பெரும்பான்மையான புதிய காங்கிரஸ்காரர்கள் ஏற்காத தாலேயே கற்பிதமான இந்த மனக் குறைகள் தோன்றின. எனவே, முஸ்லீம்களுக்கு ஆதரவான காங்கிரஸின், பொதுக் கொள்கையில் கணிசமான அளவுக்குப் பல மேலோட்டமான மாற்றங்கள் ஏற்பட்டன. இவற்றுக்குக் கண்கூடான ஓர் எடுத்துக்காட்டாக, பாரசீக லிபியிலும் தேவநாகரி லிபியிலும் அமைந்த ஹிந்துஸ்தானி (உருது மற்றும் இந்தி மொழிகளின் மிகவுயர்ந்த பொது அளவீடு) தேசிய மொழியாக ஆக்கப்படும் என்ற காங்கிரஸின் உத்தரவாதத்தை, சில மாகாணங்களில் இருந்த காங்கிரஸ் அரசுகள் அமலாக்காததுடன், உருது மொழியைப் பயன் படுத்துவதையும் அவை பெரும்பாலும் தவிர்த்தன. இதன் காரணமாக, மேல் தட்டு மற்றும் மத்தியத்தர முஸ்லீம் மக்களிடையே மட்டுமின்றி, பல நகர்ப்புறங்களிலும் பெரும் பான்மை சமூகமாக இருந்த கீழ்மத்தியவர்க்க முஸ்லீம் மக்களிடையேயும் அதிருப்தி தோன்றியது.

முஸ்லீம் லீகுடன் இப்போது இணைந்துவிட்ட காங் கிரஸ் எதிர்ப்பு முஸ்லீம்களுக்கு, காங்கிரஸுக்கு எதிராகத் தமது இனமக்களைத் தூண்டி விடுவதில் சமயப் பிரச் சினைகளைக் காட்டிலும், பண்பாட்டு பிரச்சினை நல்ல பலன் தரக்கூடிய அனுகூலமான விஷயமாகத் தோன்றியது. கண்மூடித்தனமாக அவர்கள் இதனைப் பயன்படுத்திக் கொண்டதற்கும், முஸ்லீம்கள் சிறுபான்மையினராக இருந்த பகுதிகளில் அவர்களுடைய பிரச்சாரத்துக்கு முஸ்லீம் மக்கள் மிக எளிதாக இரையானதற்கும் இணையாக எந்த ஒரு நாட்டின் அரசியல் வரலாற்றிலும் அதுபோன்ற சம்ப

வங்களை நாம் காணமுடியாது. இந்தி மட்டுமின்றி, இந்து ஸ்தானி இயக்கமும் (முஸ்லீம்களுக்கும் இந்துக்களுக்கும் இடையே மிகச்சீரிய பண்பாட்டுப் பரிந்துணர்வை உருவாக்கும் விசேஷ நோக்கத்திற்காகக் காந்தியடிகள் துவக்கியது) முஸ்லீம் பண்பாட்டின் சிறப்பைக் குறைத்து மதிப்பிடவே தோன்றயவை என்ற கருத்து முஸ்லீம் களிடையே பரப்பப்பட்டது. அறிவாற்றல் சான்ற முஸ்லீம் கல்விமான்களுடன் கலந்தாலோசித்து, மகாத்மா காந்தி உருவாக்கிய அடிப்படைக் கல்வித் திட்டம், கல்வி முறை பற்றிய தொழில் நுணுக்கப்பிரச்சினையாகி முஸ்லீம்களின் பண்பாட்டு வாழ்வுக்குப் பெருத்த இடையூறாகக் கருதப் பட்டது. இத்தகைய அபாயங்களில் இருந்து பாதுகாத்துக் கொள்வதற்காக, முஸ்லீம்கள் பெரும்பான்மையாக இருந்த மாகாணங்களை எல்லாம் இந்தியாவில் இருந்து பிரித்து, பாகிஸ்தான் என்ற பெயரில் சுதந்தரமான நாடு ஒன்றை உருவாக்கவேண்டும் என்று மாகாணங்களில் சிறுபான் மையாக இருந்த முஸ்லீம்களிடம் சொல்லப்பட்டது. நாடு பிரிக்கப்பட்டால், இந்தியாவிலேயே இருந்து தீரவேண்டிய முஸ்லீம்களிடம், அவர்களுடைய பிரச்சினைகளுக்குத் தீர்வு பாகிஸ்தான் உருவாவதே என்று எவ்வாறு நம்பவைத்தனர் என்பது எல்லாருக்கும் பெரும் புதிராகவே இருந்தது. இந்த விசித்திரமான புதிருக்கு வேண்டுமானால் கற்பிதமான ஒரு விடையைக் கூறலாம். முஸ்லீம் மக்களில் பெரும்பான்மை யான உயர் வர்க்கத்தினரும், சொல்லப்போனால், கீழ் மத்தியத்தர வர்க்கத்தினரும் நேரிடையாகவும் மறைமுக மாகவும் ஜமீன்தாரி முறையைச் சார்ந்திருந்த வேளையில், மாகாணங்களில் இருந்த காங்கிரஸ் அமைச்சரவைகள் ஜமீன்தாரி முறையை ஒழிக்க முற்பட்டவேளையில் முஸ்லீம் களிடையே போராட்ட உணர்வு எழுந்தது என்று முன்னரேயே நாம் கண்டோம். பெரும் அச்சுறுத்தலான அந்த நிலச் சீர்திருத்த நடவடிக்கையை மேற்கொள்ளும் முன்னரே காங்கிரஸ் அரசுகளைப் பதவியிலிருந்து கவிழ்க்க வேண்டும் என்று முஸ்லீம் ஜமீன்தார்களும், (இந்து ஜமீன்தார்கள் கூட) பெரும் எண்ணிக்கையிலான பிற

முஸ்லீம்களும் விரும்பினர். எனவே அவர்கள் முஸ்லீம் லீகை ஆதரித்தனர். ஆனால் அந்த முஸ்லீம்கள் பாகிஸ்தான் வேண்டுமென்று விரும்பவுமில்லை; பாகிஸ்தான் உரு வாகும் என்று நம்பவுமில்லை. மாறாக, இந்திய அரசியலில் ஒரு முட்டுக்கட்டை ஏற்படும் என்றும், அதனால் தமது சுயநல எண்ணங்களைப் பாதுகாக்கும் முகத்தான், பிரிட்டிஷாருக்கு இந்தியாவில் மேலும் தொடர்ந்து நீடித்திருக்க ஒரு முகாந்திரம் கிடைக்கும் என்றும் எண்ணியே அவர்கள் பாகிஸ்தான் கோரிக்கைக்கு ஆதரவு தெரிவித்தனர்.

அது எவ்வாறாக இருந்தாலும், முஸ்லீம்களின் பண் பாட்டுப் பிரச்சினையைச் சாதகமாக்கிக் கொண்டு, காங்கிர ஸுக்கு எதிராக இந்திய முஸ்லீம்களைத் தூண்டிவிட்ட திலும், அதன்வழி பாகிஸ்தான் கோரிக்கையைத் தீவிரப் படுத்தியதிலும் முஸ்லீம் லீக் குறிப்பிடத்தக்க அளவுக்கு வெற்றிபெற்றது. முன்னணி காங்கிரஸ் தலைவர்களோ, பண்பாட்டுப் பிரச்சினையானது நடுத்தர வர்க்கத்து முஸ்லீம் களின் உணர்வுகளைக் கிளறுகின்ற விஷயம் என்றும், சாதாரண முஸ்லீம் மக்களின் நலனுக்கு உதவாது என்றும் தொடர்ந்து பேசிக்கொண்டிருந்தனர்.

பிரிவினைக்குப் பின்னர், இந்தியாவில் இருந்த முஸ் லீம்களை அவர்களது தலைவிதிப்படி விட்டுவிட்டு, கிட்டத் தட்ட எல்லா முஸ்லீம் லீக் தலைவர்களும் பாகிஸ்தானுக்குச் சென்றபிறகு, முஸ்லீம்களின் தலைமையனது, எப்போதும் ஐக்கிய இந்திய தேசத்தை வலியுறுத்தி வந்த தேசியவாத முஸ்லீம்களின் கைகளுக்குச் சென்றது. 1937க்கு முன்னர் எவருமே கேட்டறியாத 'இரு தேசக் கொள்கை' இந்திய மண்ணில் இயற்கையாகவே மடிந்து, முஸ்லீம்கள் இந்தி யாவின் பின்னிப் பிணைந்த அம்சமாக மாறிவிட்டனர். இதற்குச் சான்றாக, பெரும்பான்மையான இந்துக்களைப் போலவும், ஏனைய சிறுபான்மையினரைப் போலவும் இந்திய முஸ்லீம்களும் இந்தியாவைத் தமது தாயகமாக விரும்பி ஏற்றுக்கொள்ளும்வகையில், அரசியல் நிர்ணய சபையில் அவர்களுடைய பிரதிநிதிகள் (தனிவகுப்புவாரி தொகுதிகள் மூலம் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டவர்கள்) புதிய

இந்திய அரசியலமைப்பை ஒருமானதாக ஆதரித்தனர். அவ்வாறே முஸ்லீம் பத்திரிகைகளும், முஸ்லீம் பொது அமைப்புகளும் கூட புதிய இந்திய அரசியலமைப்பை ஆதரித்தனர். எல்லாவற்றுக்கும் மேலாக, சுதந்தர இந்தியாவில் நடைபெற்ற முதலாவது பொதுத்தேர்தலில் (1952) கூட, பெரும்பாலான முஸ்லீம்கள் காங்கிரஸுக்கே வாக்களித்தனர். மற்றவர்களும், இந்திய அரசியலமைப்புக்கு விசுவாசமான பிற கட்சிகளுக்கே வாக்களித்தனர்.

இனி, பொதுவான இந்திய தேசியத்தில் ஓரளவுக்கு இந்திய முஸ்லீம்கள் ஒன்றிப்போனபிறகு, பொதுவான தேசியப் பண்பாட்டைப் பொறுத்தவரையில் அவர்களுடைய மனப்போக்கு என்ன? என்ற வினா எழுகிறது. இந்த வினாவுக்கு விடையளிக்கும் முன்னர், இந்தியாவில் உள்ள முஸ்லீம் மக்களின் இப்போதைய பண்பாட்டு நிலை என்னவென்று சுருக்கமாக ஆராய்வது நல்லது.

இப்போதைய நிலை இதுதான். இந்தியாவில் உள்ள முஸ்லீம்களின் அடிப்படையான பிரச்சினை, உலகெங்கிலும் உள்ள அவர்களுடைய சமயத்தினரைப் போலவே, நவீன மேற்கத்திய பண்பாட்டுக்கு ஏற்பத் தம்மை மாற்றிக் கொள்வதே ஆகும். இதுவரை, அதன் இரண்டு கோட்பாடுகளைப் பொறுத்த வரையில் தெளிவான, திட்டவட்டமான நிலையை அவர்கள் எடுத்துள்ளனர். இந்திய அரசியலமைப்புக்குத் தமது விசுவாசத்தை வெளிப்படுத்தியுள்ள அவர்களில் ஒரு சிறு பிரிவினரைத் தவிர, பெரும்பான்மையோர் அனைவரும், இன்றும் பெரும்பாலான முஸ்லீம் நாடுகளின் உட்பூசலுக்குக் காரணமாக இருக்கும் சமயவாத அரசு என்ற கருத்தைக் கைவிட்டதுடன், சமயச் சார்பற்ற ஜனநாயக அரசு என்ற நவீன மேற்கத்திய கருத்தை ஏற்றுக் கொண்டுள்ளனர். ஆனால் அதேவேளையில், பிற இந்திய சமூகத்தையும், பெரும்பாலான ஆசிய மக்களையும் போலவே, நாட்டுப் பற்றுணர்வையும், அரசுக்கு விசுவாசமாக இருக்கின்ற நேரிய மாண்புகளையும் போற்றினாலும், சமயத்தைவிட அரசும் நாடும் மேலானவை என்று மேற்கத்தியநாடுகள் வெளிப்படையாக ஏற்றுக்கொண்டதை

அவர்கள் ஏகமனதாக மறுதலித்தனர். அவர்களைப் பொறுத்தவரையில், எக்காலத்திலும் இருந்ததைப் போல் சமயநெறியே உயர்மாண்புடையது.

இதைப்பார்க்கும்போது, தேசிய இந்தியப் பண் பாட்டைப் பொறுத்த அளவில் இந்திய முஸ்லீம்களின் நிலை என்ன என்ற வினா எழுகிறது. இதைப்பற்றியும் இந்திய தேசியப்பண்பாட்டின் இப்போதைய நிலையுடன் தொடர்புடைய பிற விஷயங்களைப் பற்றியும் அடுத்து வரும் இரண்டு அத்தியாயங்களில் மிகவும் விளக்கமாக ஆராயப்படுவதால், இந்த வினாவுக்கு இங்கே மிகச் சுருக்கமாக விடையளிப்போம்.

சமய அமைப்புரீதியாக பெரும்பான்மை மக்களுடன் இந்திய முஸ்லீம்கள் வேறுபட்டாலும், அடிப்படையான சமய, தார்மீக உணர்வுகளிலும், சமுதாய அமைப்பிலும், குடும்ப வாழ்விலும் பொதுவாழ்வியலிலும் பல பொது வான அம்சங்களைக் கொண்டவர்களாக, எந்த விதமான அறிவார்ந்த தேசியப் பண்பாட்டமைப்பிலும் எளிதாகப் பொருந்திக் கொள்ளக்கூடியவர்களாக இருக்கின்றனர். ஆனால், கணிசமான இந்துக்களிடம் பிரதிபலிக்கின்ற- புதிதாக உருவாகவிருக்கின்ற அமைப்பைப்பற்றிய கருத்தும், கடந்த ஏழரை நூற்றாண்டுகாளக இந்தியப் பண் பாட்டுக்கு முஸ்லீம்கள் ஆற்றிய பங்களிப்பை மறுத்தலிக் கின்ற வகையில் இந்தியை மட்டுமே தேசிய மொழியாக ஆக்குகின்ற முயற்சியும் முஸ்லீம்களை மன வேதனைக் குள்ளாக்கி ஆர்வமிழக்கச் செய்திருக்கின்றன.

* * *

மேற்கத்தியப் பண்பாட்டினால் ஏற்பட்ட உடன்பாடான விளைவுகளும் எதிர்மறை விளைவுகளும் முஸ்லீம் களிடையே இருந்ததைப் போலவே இந்துக்களிடையேயும் மிக வலுவாக இருந்தன. உடன்பாடான முதலாவது விளைவு ஆதி பிரம்ம சமாஜம் மூலம் வெளிப்பட்டது. இஸ்லாம், கிறிஸ்துவம் மற்றும் மேற்கத்திய பண்பாடுகளால் ஓரள வுக்குத் தாக்குறவு பெற்றிருந்த ஆதி பிரம்ம சமாஜம் ஒரு

மிதவாக இந்து சீர்திருத்த இயக்கமாக இருந்தது. ஆனால், அந்தத் தாய் சமாஜத்தில் இருந்து பிரிந்து வந்தவர்களைக் கொண்டு இந்திய பிரம்ம சமாஜம் என்ற பெயரில் கேசவ் சந்திர சென் நிறுவிய புதிய சங்கம், கிறிஸ்துவ சமயத்தால் ஏறபட்ட ஆழ்ந்த தாக்குறவால் செமிட்டிச் சமயங்களின் அடிப்படையில் உருவான தனிவழிச் சமயம் போல் தோன்றியது. அதனுடைய சமூகச் சீர்திருத்தத் திட்டங்கள் கூட மிகவும் புரட்சிகரமாக இருந்தன. இந்திய பிரம்ம சமாஜம் இந்துக்களிடையே பிரசித்திப் பெறாததுடன், உட்பூசல் களின் காரணமாக நலிவடைந்து இருபிரிவுகளாகப் பிரிந்தது என்றாலும், போற்றிப் புகழத்தக்க பணியை அது ஆற்றியது.

கேசவ் சந்திர சென்னின் தாக்குறவால், பம்பாயில் இருந்த கற்றறிந்த இந்துக்களிடையே புதிய சமூகசீர்திருத்த உணர்வுகளும் சமய உணர்வுகளும் எழும்பின. கிட்டத்தட்ட பிரம்ம சமாஜத்தை அடியொற்றி பிரார்த்தன சமாஜத்தை அவர்கள் ஏற்படுத்தினர். ரானடேயின் தலைமை, அந்தப் புதிய சமாஜத்தைத் தனியொரு பிரிவாக மாறவொட்டாமல், இந்து சமூகத்தின் உள்ளேயே ஆற்றல் வாய்ந்த சமூகச் சீர்திருத்த இயக்கமாக அதனை ஆக்கியது.

நவஇந்தியாவின் மிகப்பெரும் தலைவர்களில் மகா தேவ கோவிந்த ரானடேயும் ஒருவர். இந்துக்களிடையே புதிய சமய விழிப்புணர்வை ஊட்ட முயன்ற அவர், முஸ்லீம்களிடையே அதேமுயற்சியில் ஈடுபட்ட சையது அகமதுகானை விடவும் தம் முயற்சியில் பெரும் வெற்றியைக் கண்டார். இந்துக்களின் சமுதாய, கல்வி, அரசியல் விழிப் புணர்வுக்காக ரானடே ஆற்றிய பணிகள் தக்காணத்தில் மட்டுமின்றி, இந்தியா முழுவதிலும் சிறந் தோங்கின. சிறப்பான சில சமூகச் சீர்திருத்தங்களை ஏற்படுத்தியதுடன் மட்டுமின்றி, பிரார்த்தன சமாஜம் மற்றும் சமுதாய மாநாடு ஆகியவற்றின் மூலம் இந்துக்களிடையே பொதுவான சீர்திருத்தப் போக்குகளையும் அவர் ஏற்படுத்தினார். சர்வஜனசபை, தக்காணசபை ஆகியவற்றின் மூலம் நவீன கல்வி இயக்கத்தையும், அரசியல் விடுதலை இயக்கத்தையும்

அவர் தூண்டிவிட்டார். இந்திய தேசியக் காங்கிரஸை நிறுவியவர்களில் அவரும் ஒருவர்.

இராம்மோகன்ராய் மற்றும் ஏனைய பிரம்ம சமாஜத் தலைவர்களைப் போலவே ரானடேயும், மேற்கத்திய பண் பாட்டுக்கு ஏற்றவாறு இணக்கம் தெரிவித்த இந்துக்களின் தாராள மனப்போக்கின் பிரதிநிதியாக விளங்கினார். தற்காலத் தேவைகளுக்கு ஏற்றவாறு இந்து சமயத்தின் பழைய மரபு நம்பிக்கைகளையும், சமூகப்பழக்கவழக்கங் களையும் மாற்றிச் சீர்திருத்த முடியும் என்று அவர் நம்பினார். ஆனால், ஒட்டுமொத்தத்தில், மேற்கத்தியப் பண் பாட்டுக்கு எதிரிடையாகவே பெரும்பான்மையான இந்து சமூக மக்களின் செயல்பாடுகள் இருந்தன. அவர்களுக்கு இணக்கமாகத் தோன்றிய ஒரேவிஷயம், மேற்கத்திய மக்களின் நாட்டுப்பற்றுணர்வும் தேசியவுணர்வுமே ஆகும். பாரம்பரியமான இந்து சமயமும், பண்பாடும் எல்லா வற்றையும் உள்ளடக்கியவை என்றும், எக்காலத்திலும் எழும் தேவைகளை நிறைவு செய்யும் திறன் பெற்றவை என்றும் அவர்கள் நம்பினர். அப்போதைய தேவை புதிய வியாக்கியானம்தான்; இந்தியாவின் முக்தி, மேற்கத்திய பண்பாட்டைப் பின்பற்றுவதில் இல்லை என்றும், அரசியல் மற்றும் அறிவாற்றல் பிரிவினரின் தளையிலிருந்து விடு விப்பதிலும், அன்னியத்தாக்குறவுகள் ஏதுமில்லாத தனியான தேசியப் பண்பாடு ஒன்றைக் கொண்ட சுதந்தர நாடாக ஆக்குவதிலும் தான் இருக்கிறது என்றும் அவர்கள் நம்பினர். அவர்களுக்கு நாடு என்றால், இந்து சமூகத்தை மட்டுமே குறிப்பதாகக் கொண்டனர்; முஸ்லீம்களையும் கிட்டத்தட்ட பிரிட்டிஷாரைப் போல அன்னியர்களாகவே அவர்கள் கருதினர்.

பாரம்பரியமான இந்துத்தத்துவத்தை எதிர்த்தவர்களில் மிகவும் முக்கயமானவர் பாலகங்காதர திலகர். ரானடேயின் ஆற்றல்மிக்க எதிரியாகத் திகழ்ந்த திலகர், தக்காணத்தில் ரானடேயின் அரசியல் மற்றும் சமூக நெகிழ்ச்சிக் கொள் கைகளை எதிர்த்த கட்சியின் தலைவராகவும் விளங்கினார். திலகர் தமது இருபத்து நான்காம் வயதில், 'மராட்டா', 'கேசரி'

ஆகிய பத்திரிகைகளின் ஆசிரியராகப் பொதுவாழ்வைத் துவக்கியவர், ஆர்வத்துடிப்பு மிக்க இளைஞர் குழாத்தின் ஒத்துழைப்புடன் செயலாற்றிய திலகர் பெரும் வெற்றியை அடைந்ததுடன், தக்காண கல்விக்கழகம் மற்றும் பெர்குஸன் கல்லூரி (1882) ஆகியவற்றை நிறுவுவதில் முன்னணிப்பங்கு வகித்தார்.

திலகருடைய இலக்கியப் பணிகள், இந்துக்களை அவர்களது பெருமை மிக்கப் பழங்காலத்துடன் தொடர்பு படுத்துவதாக இருந்தன. சிறந்த சமஸ்கிருத அறிஞராக விளங்கிய அவர் இயற்றிய 'வேதங்களின் வடதுருவ இல்லம்' மற்றும் 'ஒரியோன்' என்ற இரண்டு ஆங்கில நூல்களும், 'கீதை ரகஸ்யம்' என்ற பகவத்கீதை பற்றிய மராட்டிமொழி விளக்க நூலும் பெரும்பான்மையான படித்தறிந்த இந்து மக்களிடையே ஆழ்ந்த தாக்குறவை ஏற்படுத்தி, ஓரளவு புனரமைப்புடன் திட்டவட்டமான சமயநெறி சார்ந்ததாக இந்து தேசியத்திற்கு வடிவம் கொடுத்தன.

ஆரிய சமாஜ இயக்கம் திட்டவட்டமான புனரமைப்புக் கொள்கையைப் பின்பற்றியது. வேதாந்த மற்றும் புராணக் கூறுகளையும், முஸ்லீம் மற்றும் மேற்கத்திய பண்பாடுகளின் தாக்குறவுகளையும் விட்டொழித்து, இந்துத் தத்துவத்தை வேதகாலத்தில் சொல்லப்பட்ட மூலமுதலான எளிய சமயமாக மீண்டும் ஆக்க அது முனைந்தது.

அன்னி பெசண்ட் வழிகாட்டிய மெய்யியல் பிரிவான பிரம்மஞானத்திற்கு இந்து சமுதாயத்தில் உரிய வரவேற்பு கிட்டவில்லை என்றாலும், மத்திய இந்துக்கல்லூரியை (தற்போதைய பனாரஸ் இந்துப்பல்கலைக்கழகம்) நிறுவியர் என்ற வகையிலும் ஹோம்ரூல் இயக்கத்தின் ஏற்பாட்டாளராக இந்தியச் சுதந்தரப் போராட்ட இயக்க முன்னோடி என்ற வகையிலும் அவர் இந்து சமூகத்திற்கு ஆற்றிய பணிகள் போற்றுதலுக்குரியவையாகும்.

இந்தச் சீர்திருத்த இயக்கங்கள் யாவும், இந்துக்களின் மனதில் ஏற்பட்ட செயலியக்கத் தூண்டுதலாலும், அனுமானச் செயல்களின் புத்தெழுச்சியாலும் தோன்றி, அவர்களுடைய சமய உணர்வுகளின் மறைமுகத் தாக்குறவையும்

கொண்டிருந்தன. சமய விழிப்புணர்வு என்பது அதன் சரியான பொருளில், அதாவது தூய சமய அனுபவ ஆதார மாக-நேரிடையாகவும் உடனடியாகவும் மெய்ஞானத்தை அறியும் வழியாக-அவ்வுணர்வை ஸ்ரீராம கிருஷ்ண பரம ஹம்சரும் அவருடைய சீடரான சுவாமி விவேகானந்தரும் உருவாக்கினர். எளிய வாழ்வு முறை யான சுயகட்டுப்பாடு டனும், சுய தூய்மையுடனும் மெய்ஞானத்தைக் கண்டறிய வேண்டுமென்ற உந்துதல் இளம் பருவத்தில் இருந்தே இராமகிருஷ்ணரிடம் இருந்தது. எல்லா மார்க்கங்களையும் போற்றி ஏற்றுக்கொண்ட அவருடைய கொள்கையினால் காளி, சீதை, கிருஷ்ணன் ஆகிய தெய்வங்களின் அருள் காட்சியைக் காணுகின்ற பேற்றுடன், இந்து சமயத்தின் எல்லாப்பிரிவுகளைப் பற்றி அறிந்ததுடன், இஸ்லாம், கிறிஸ்துவம் ஆகியவற்றின் வழிபாட்டு முறைகளைப் பற்றி அறியும் வாய்ப்பும் அவருக்குக் கிட்டியது. இந்த ஆன்மீக அனுபவங்களின் காரணமாக, இறைதூதர் முகமது நபியைப் போலவும், ஏசு கிறிஸ்துவைப் போலவும் பெரும் ஞானியாக அவர் வாழ்ந்தார். தமது வாழ்வின் இறுதி ஏழாண்டுகளை தம்மைச் சுற்றியிருந்த சீடர்களுக்கு இறை பேரின்ப மாயைகளை விளக்குவதில் செலவிட்டார். அவருடைய சீடர்களில் முதனிலையாளர் சுவாமி விவேகானந்தர்.

சுவாமி விவேகானந்தரின் குரு மறைந்தபோது அவருக்கு இருபத்துமூன்று வயதே ஆகியிருந்தது. ஐந் தாண்டுகள் அவர் நாடு முழுவதும் மேற்கொண்ட புனிதப் பயணத்தின் போது, மக்களின் அறியாமையையும், வறுமை யையும் கண்டு நெஞ்சம் கசிந்தார். கன்யாகுமரியில் குமரி அன்னை ஆலயத்தில் வழிபட்ட பின்னர், இந்தியப் பெருங் கடலில் இருந்த பாறைமேல் நின்று, வறுமையில் உழலும் லட்சக்கணக்கான இந்திய மக்களின் ஆன்மீக மேம் பாட்டுக்கும், பொருளாதாரச் சிறப்புக்கும், கல்வியறிவுப் பெருக்கத்திற்கும் தனது வாழ்வை அர்ப்பணித்துக் கொள்வ தென்று உறுதி பூண்டார். அதற்குப் பின்னர் சிலகாலம் வஇந்தியாவுக்குத் திரும்பிய பின்னர் பதிமூன்றாண்டுகள் பரோடா சமஸ்தானத்தில் பணிபுரிந்த அவர், அந்தக்

காலத்தில் சமஸ்கிருதத்தைப் பயின்று, இந்து சமயத்தையும் பண்பாட்டையும் தெள்ளத் தெளியக் கற்றறிந்தார். 1906 ஆம் ஆண்டின் வங்கக் கிளர்ச்சியின்போது, பரோடாவில் இருந்து நீங்கி, கல்கத்தாவில் தேசியவாத இயக்கத்தை முன்னின்று நடத்தினார். அவருடைய முழு முயற்சியினால் தான் தேசியவாதக் கட்சி, சுதேசித் திட்டத்தையும் ஒத்துழை யாமைத் திட்டத்தையும் ஏற்றுக் கொண்டது. பின்னர் அவற்றை தேசியக் காங்கிரஸும் அப்படியே பின்பற்றியது. அந்த வேளையில், அவருடைய வாழ்வில் வியத்தகு ஆன்மீக அனுபவம் ஒன்று ஏற்பட்டு அவருடைய வாழ்க்கைப் போக்கையே மாற்றிவிட்டது. ஸ்ரீகிருஷ்ண பகவான் அவர் முன் காட்சியளித்து, சனாதன தர்மத்தைப் போற்றி இந்து சமயத்திற்கும், அதன்வழி உலகம் முழுவதற்கும் சேவை புரியுமாறு அவரைப் பணித்தார். ஆனால் ஸ்ரீஅரவிந்தரோ, இந்துக்கள் உன்னதமான ஆன்மிக வளர்ச்சியை எட்டி விட்டால், நாட்டை விடுவிப்பதிலும், தர்ம நெறியை வளர்ப் பதிலும் எளிதாக வெற்றிபெற்றுவிடுவர் என்று நம்பினார். எனவே அத்தகைய ஆன்மீக வளர்ச்சி நெறியைப் பற்றி தியானிப்பதற்காக பாண்டிச்சேரியில் (அப்போது பிரஞ்சு ஆட்சிப் பகுதியில் இருந்தது) ஓர் ஆசிரமத்தில் அமர்ந்து, இறையடி சேரும்வரை அங்கே வாழ்ந்தார். அங்கே, ஏழாண்டுகளுக்கு அவர் வெளியிட்ட 'ஆர்யா' என்ற சஞ்சிகையில் 'தெய்வீக வாழ்வு' என்ற அவருடைய சுயசரிதை தொடர்ந்து வெளியானது. பின்னர் அவருடைய வாழ்க்கை வரலாறு மூன்று தொகுதிகளாக நூல்வடிவில் வெளியானது. அதற்கு முன்னரே, பகவத்கீதைக்கு அவர் எழுதிய விளக்கவுரை வெளியானது.

கற்றறிந்த இந்துக்களிடையே ஸ்ரீஅரவிந்தர் ஆழ்ந்த தாக்குறவை ஏற்படுத்தினார். அவருடைய தத்துவார்த்த அனு மானங்கள் எல்லாம் சாதாரண மக்களுக்குப் புரிபடவில்லை என்றாலும், அவரைப் போற்றி, அவருடைய இறைசார் ஆளுமையை நேசித்தனர்.

இந்து சமூகத்தில் இருந்த புதிய சமய இயக்கங்கள் மற்றும் அறிவாற்றல் இயக்கங்களைப் பற்றிய இந்தச் சுருக்கமான ஆய்வில், எதிரெதிரான இரண்டு போக்குகள் இருந்ததைக்

காண்கிறோம். அவை (அ) ஆரவாரமான சமயநெறி, புதுமையான சமூகநோக்கு, அரசியற்புதுமை ஆகியவை மூலமாக வெளிப்பட்ட நெகிழ்ச்சி இயக்கம்; (ஆ) பழைமைப் போக்கு இயக்கம். இவற்றுள்ளும், பழமைப் போக்கு இயக்கம் இரு வெவ்வேறான வகையில் செயல்பட்டது. ஒன்று, வேதகால சமயத்தையும், சமூகவாழ்வையும் மீண்டும் கொணர்ந்து பின்பற்ற வேண்டும் என்றது. மற்றொன்று, வேதாந்தத் தத்துவத்தை சமய வாழ்வின் அடிப்படையாக்கி, அதனை புராண இந்துத்தத்துவத்துடன் இயைபுபடுத்தி, இந்து சமயத்தின் உணர்வெழுச்சியை மாற்றாமல், இந்து சமூக அமைப்பை மாற்ற வேண்டும் என்றது. அரசியலைப் பொறுத்தவரையில் இந்த இரண்டு பழைமைப்போக்கு இயக்கங்களும் அன்னிய ஆதிக்கத்தை எதிர்க்க வேண்டும் என்பதையும், இந்து தேசியத்தை ஆதரிக்க வேண்டும் என்ப தையும் ஒப்புக்கொண்டன. நெகிழ்ச்சிப்போக்கு இயக்கத் திற்கும், பழைமைப்போக்கு இயக்கத்திற்கும் இடையே நடந்த போராட்டத்தில் பின்னரே வெற்றி பெற்றது. ஆனாலும் நெகிழ்ச்சிப் போக்கினர் ஒரு சிறிய பிரிவாகத் தொடர்ந்து இயங்கி, நாட்டின் அறிவாற்றல் வாழ்வில் கணிசமான தாக்குறவை ஏற்படுத்தினர் என்றாலும், தேசியக் காங்கி ரஸின் மீதான பிடியை இழந்து பொதுவாழ்வில் இருந்து கிட்டத்தட்ட முற்றிலுமாக விலக்கப்பட்டு விட்டனர். அதுவும் ஒரு வகையில் நல்லதாக முடிந்தது. ஏனெனில், பழைமைப் போக்கினர் அந்த வேளையில் அரசியல் விடுதலை இயக்கத்தைத் துரிதப்படுத்தினர். ஆனால், பழைமைப் போக்கினரின் நாடாதல் என்னும் கருத்து இயக்காற்றல் நிறைந்ததாக இருந்தாலும், இந்து சமூகத்திற்கு அப்பால் எதனையும் அவர்கள் ஏற்காததால், அக்கருத்து நெகிழ்ச்சிப் போக்கினரைவிட மிகவும் குறுகியதாகவே இருந்தது.

ஆனால் அதிர்ஷ்டவசமாக இந்தியாவில் மூன்று பெருந்தலைவர்கள்-கவிஞர் ஒருவர், தத்துவ அறிஞர் ஒருவர், அறநெறி ஆசிரியர் ஒருவர் தோன்றி, உலகமுழுவதுமிருந்த மாந்த குலத்திற்கு ஒத்திசைவானதாக இந்து சமயத்தின் வரம்புகளை விரிவாக்கியதுடன், இந்துக்களிடையே பரந்து

பட்ட தேசிய நோக்கத்தை உருவாக்கினர். அதன் காரண மாய், முஸ்லீம்கள் மற்றும் ஏனைய சிறுபான்மையினரின் ஒத்துழைப்புடன் ஒரு இந்திய தேசத்தைக் கட்டமைக்கும் எண்ணம் அவர்களிடையே உருவானது.

அந்தக் கவிஞர் தாகூர், அகண்ட பாரதம் என்பதில் தமது கருத்தைத் தெளிவாக விளக்கினார். இந்துக்களால் மட்டுமே இந்தியாவின் வரலாறு உருவாக்கப்படவில்லை என்றவர் வலியுறுத்தினார். பல நூற்றாண்டுகளுக்கு முன்னரே தமது பண்பாட்டுப் பாரம்பரியத்துடன் இந்தி யாவுக்கு வந்த முஸ்லீம்கள், இந்திய வரலாற்றின் அங்கமாகவே ஆகிவிட்டனர். பின்னர், மேற்கத்திய பண் பாட்டுச் செல்வங்களுடன் பிரிட்டிஷார் வந்தனர். புதிய இந்தியா, எந்த ஒரு இனம் அல்லது வம்சத்தின் ஏகபோகம் அன்று. இங்கே பல சமயங்களையும் பண்பாடுகளையும் சேர்ந்த மக்கள் அன்புடனும் அமைதியுடனும் இணக்கமாக வாழவேண்டும். அத்தகைய சூழலை உருவாக்குவதும், அத்தகைய நல்லிணக்கத்தையும் அன்பையும் வளர்ப்பதும் இன்றைய இந்தியாவின் பெரும் பிரச்சனையாகும். இப்பிரச் சினைக்குத் தீர்வுகாண தாகூர் தம்மாலியன்ற அனைத்தையும் செய்தார். சாந்திநிகேதனில் அவர் நிறுவிய விஸ்வபாரதி என்ற சர்வதேசப் பல்கலைக் கழகம், கிழக்கத்திய மற்றும் மேற்கத்திய பண்பாடுகளின் சிறந்த கூறுகளை ஒன்றி ணைத்து, உலகமக்களனைவரையும் உடன் பிறப்பாளராய்க் கருதும் சூழலில் இந்திய இளைஞர்களை உருவாக்கும் வாய்ப்பினை ஏற்படுத்தியது.

தத்துவ அறிஞர் இராதாகிருஷ்ணன், இந்துத் தேசியத் தின்-(தேசியம் என்ற சொல் மிகவும் மேம்பட்ட பொருளில்)- மிகவுயர்ந்த பேராளராகத் திகழ்ந்தார். வேத காலம் தொடங்கி புதிய வேதாந்தகாலம் வரையிலான இந்துத் தத்துவத்தின் பெருமைமிக்க சமய இயக்கங்களையும் பண் பாட்டு இயக்கங்களையும் பரிணாமச் சங்கிலியின் பல இணைப்புகளாகவும், இந்துசமயக் கோட்பாட்டையும் சடங் குகளையும், சமூக அமைப்புகளையும் ஒரு மையக் கருத்தின் தர்க்கரீதியான விளைவுகளாகவும் அவர் விளக்கிக்

காட்டினார். தன்முனைப்பும், லோகாயதமும் நிறைந்த கால கட்டத்தில் அறநெறி உணர்வுகளையும், ஆன்மீக மாண்பு களையும் தொடர்ந்து பேணுதற்கே இந்துக்கள் இருக் கின்றனர் என்ற உணர்வை இந்துக்களிடையே அவர் ஊட்டி, அவர்களுடைய வாழ்வியலுக்கு ஓர் இலக்கைக் கற்பித்தார். ஆனால் அதே நேரத்தில், கடந்த காலத்தை மீண்டும் புதுப்பிக்கும் எண்ணத்தைக் கைவிட்டு, நிகழ் காலத்துடன் ஒத்திசைந்து போகுமாறும் அவர் எடுத் துரைத்தார். வரலாற்றுடன் முக்கியமான பிணைப்பு ஒன்றைத் தொடர்ந்து பராமரிக்க வேண்டியதன் தேவையை வலியுறுத்திய அவர், வரலாற்றின் போக்கை திசை திருப்ப முயலும் முயற்சிகள் வீண் என்றும் எச்சரித்தார். தேசியப் பாரம்பரியங்களையும், நிலைத்து நிற்கக்கூடிய அவற்றின் கோட்பாடுகளையும் மாண்புகளையும், அறிவுப்பூர்வமாக ஆராய்ந்து அவற்றை அடிப்படையாகக் கொண்டு, புதிய சூழலையும் புதிய தேவைகளையும் சமாளிப்பதற்கு ஏற்ற புதிய ஆற்றல்களுடன் புதிய வாழ்வைக் கட்டமைத்துக் கொள்ளவேண்டும் என்று அவர் கூறினார்.

கவிஞரின் எண்ணங்களையும் தத்துவ அறிஞரின் கருத்துக்களையும் செயலாக்க, அந்தச் சொற்களுக்குச் செயல்வடிவம் கொடுக்க, 'இந்து தேசியம்' என்ற உயர்சாதி இயக்கத்தைப் பரப்புவதற்காக, எல்லா இனங்களையும் வம்சங்களையும் தழுவிநிற்கும் இந்திய தேசத்தை உருவாக்க- புத்தருக்குப் பின் தோன்றிய மாபெரும் அறநெறி ஆசானுக்கு அப்பெரும்பணியை நிறைவேற்றும் வாய்ப்பு ஏற்பட்டது. மகாத்மா காந்தியின் அரசியல் பணியானது, மாந்த குலத்தின் ஆன்மீக மற்றும் அறநெறி மாண்புகளைப் புதுக்குவதென்ற பெரும்பணியின் தொடக்கமாகவே இருந்தது. மகத்தான தனது அறநெறிக் கோட்பாட்டை எட்ட சுதந்தர இந்தியாவினால்தான் இயலும் என்றும் இந்தி யாவின் எடுத்துக்காட்டையே ஏனைய நாடுகளும் பின் பற்றும் என்றும் காந்தியடிகள் நம்பியதால் இந்தியாவின் சுதந்தரத்துக்காக அவர் பாடுபட்டார்.

அஹிம்சை மூலம் மெய்யுணர்வை அடையும் தனது

மகத்தான இலக்கினை தனது இந்து சமூகத்தின் முன் வைத்தே அவர் துவக்கினார். ஏனெனில், அதனை, வாழ் வியல் பற்றிய இந்துத்தத்துவத்தின் வெளிப்பாடாகவே அவர் கருதினார். சத்தியத்தின் வடிவிலான அவருடைய ஆன்மீக அனுபவம் அவருக்கு மெய்ப்பொருளை உணர்த் தியது. எனவே, சத்தியநெறியே அவருக்கு இறுதியான அற நெறி மாண்பாக விளங்கியது. வாழ்வியலின் ஒவ்வொரு துறையிலும்-அரசியல், சமூக, பொருளாதாரத் துறைகளில்-நல்ல இலக்குகளை, அவற்றைப்போலவே நல்ல தூய வழிகளைப் பின்பற்றுவதன் மூலம் அதனை உணரலாம். சத்திய நெறியில் இருக்கின்ற பெருந்தடை, கட்டுப்பாடற்ற விருப்புணர்வே ஆகும். அனைத்துவிதமான அந்த விருப் புணர்வுகளை, மகாத்மா காந்தியடிகள் 'ஹிம்சை' என்ற பொதுச் சொல்லால் குறித்தார். எனவே சத்திய நெறியைப் பின்பற்றுகின்றவன் தனது எண்ணத்திலும் சொல்லிலும் செயலிலும் அஹிம்சையைப் பின்பற்ற வேண்டும்.

மகாத்மா காந்தியின் போதனைகளைக் காட்டிலும் அவருடைய தினவாழ்க்கையே எல்லாப் பிரிவையும் சேர்ந்த இந்துக்கள் பலரிடையேயும் புதிய உணர்வுகளை-சுயகட்டுப்பாடு, தன்னலமறுப்பு, சகிப்புத்தன்மை, தியாகம், ஆகிய உணர்வுகளை ஊட்டி, சுதந்தரத்துக்கும், முன்னேற்றத் துக்கும் அமைதியான வழியில் போராட அவர்களை ஆயத்தப்படுத்தியது.

மகாத்மா காந்தி தனது சத்தியநெறி, அஹிம்சைவழி ஆகிய செய்திகளையும், நாட்டின் சுதந்தரத்துக்காகப் போராடவேண்டும் என்ற அழைப்பையும் இந்துக்களை மட்டும் நோக்கி விடுக்கவில்லை. முஸ்லீம் உள்ளிட்ட சிறுபான்மைப் பிரிவினர் அனைவரையும் இந்துக்களைப் போலவே தனது சொந்த மக்களாகக் கருதிய பரந்த இதயம் பெற்றிருந்தார் அவர். மிகப் பெரிய செயலுக்கும் நிறைந்த சிறுபான்மையினராகிய முஸ்லீம்களை தேசிய அமைப்பில் ஒன்றிணைக்காமல் இந்தியா சுதந்திரம் பெறவோ, பெற்றாலும் அதைப் பேணிக்காக்கவோ முடியாது என்ற தீர்க்க தரிசனப் பார்வையும் கொண்டிருந்தார் அவர்.

எனவே, 'முஸ்லீம் தேசியத்தையும்', 'இந்து தேசியத்தையும்' ஒன்றாகச் சேர்த்து, பொதுவான இந்திய தேசியத்தை வார்ப்பதைத் தனது வாழ்வின் பெரும் பணிகளில் ஒன்றாக அவர் கொண்டார்.

அரசியல் ஒருமைக்கு அடிப்படையாக இரண்டு சமூகத் துக்கும் இடையே பண்பாட்டு இணக்கத்தை உருவாக்க முதலில் காந்தியடிகள் முயன்றார். இந்திய வரலாற்றில் பண் பாட்டு நல்லிணக்கம் என்றால் எல்லாவற்றும் மேலாக சமய நல்லிணக்கம் என்றே பொருள்படுவதை அவர் அறிந் திருந்தார். குரானைக் கற்றறிந்த அவர், இஸ்லாத்தின் அத்தியாவசியமான சமய உணர்வானது, இந்து சமய உணர்வை அப்படியே பிரதிபலிக்கவில்லை என்றாலும், இரண்டுக்கும் நெருங்கிய தொடர்பு இருக்கின்றது என்று தெளிந்தார். இந்துக்கள் பெரும்பான்மையாகப் பங்கு பெற்ற தனது வழிபாட்டுக் கூட்டங்களின் அருட்செய்திகளில் குரானில் இருந்து இரண்டு சுரகங்களையும், பைபிளில் இருந்து சில வரிகளையும் அவர் சேர்த்துக் கொள்ளுவார். முஸ்லீம்கள்பால் அவருடைய அணுகுமுறையைப் பிரதி பலித்த இந்த நடவடிக்கையினால், ஒரு காலத்தில் பக்தி இயக்கச் சான்றோர்களும், கபீர் குருநானக் போன்ற வர்களும் உருவாக்கியது போன்ற நல்லிணக்கச் சூழல் சில ஆண்டுகளுக்கு உருவானது. முஸ்லீம் லீகிற்கும் காங்கி ரஸுக்கும் இடையே பின்னர் ஏற்பட்ட மனக்கசப்புண் டாக்கிய சச்சரவுகளால் அந்த நல்லிணக்கச் சூழல் அழிக்கப் பட்டாலும், நாம் வாழ்ந்த காலத்தில் இத்தகைய நல்லிணக்கம் ஏற்பட்டதைப் பார்க்கும்போது, அரசியல் கலப்பில்லாத தூய சமயம் என்பது, இந்துக்களுக்கும் முஸ்லீம் களுக்கும் நடுவே இடைவெளியை அதிகரிக்கவில்லை என்றும் மாறாக, அவர் களை மேலும் நெருக்க மாக்கியது என்றும் தெளிவாகும்.

மகாத்மா காந்தியும் அவருடைய தாக்குறலால் தேசியக் காங்கிரஸும் பின்பற்றிய பண்பாட்டுக் கொள்கையின் மைல்கல்லாக இருந்தது, இந்துஸ்தானியை இந்தியாவின் தேசியமொழியாக ஆக்கியதே ஆகும். இந்தியாவின் அனைத்துப் பகுதிகளிலும் அவர் அடிக்கடி மேற்கொண்ட

சுற்றுப் பயணங்களின்போது, மக்களிடம் அவர் நெருங்கிப் பழகினார். இந்தியாவின் மத்தியப் பகுதிகளில் சுமார் ஒரு கோடிக்கும் அதிகமான மக்களின் தாய்மொழியாக இந்து ஸ்தானி இருந்ததையும், ஏனையபகுதிகளில் இருந்த மேலும் பல மக்களால் அம்மொழியைப் புரிந்துகொள்ள முடிகிறது என்பதையும், அப்போது அவர் தெரிந்து கொண்டார். எனவே உருது மொழியின் பாரசீக லிபியும், இந்திய மொழியின் தேவநாகரி லிபியும் கொண்டதான இந்து ஸ்தானியே தேசியமொழியென காங்கிரஸை அறி விக்கச் செய்தார். இந்தக் கொள்கையை இந்துக்கள் கடுமையாக எதிர்த்ததுடன், யாரை திருப்தி செய்ய வேண்டு மென்று எண்ணப்பட்டதோ, அந்த முஸ்லீம் மக்களில் பெரும் பாலாரும் அதை எதிர்த்தது வினோதமாக இருந்தது. இதனால், தேசியவாத முஸ்லீம்களின் ஒத்துழைப்புடன் மகாத்மா காந்தியடிகள் உருவாக்கியிருந்த சமூக நட்புறவுச் சூழல் சீர்குலைந்ததுடன், ஒருவரை ஒருவர் தாக்கி அழித்துக் கொள்ளக்கூடிய பகைமையும் உருவானது.

விதிவசமான இத்தகைய போராட்டத்தினால், மகாத்மா காந்தியடிகளின் உன்னத இலட்சியத்திற்கு ஓரளவு வெற்றி கிட்டியதெனினும், அது முழுமை பெறவில்லை. அந்தக்காலகட்டத்தில் இமாலயப்பணியாகத் தோன்றிய, அன்னிய ஆதிக்கத்திலிருந்து இந்தியாவை மீட்கும் பணியை காந்தியடிகள் முப்பதே ஆண்டுகளில் முடித்துக்காட்டினார். பெரும்பாலான முஸ்லீம்களையும், இந்துக்களையும் ஒரே தேசமாக அவர் வார்த்தெடுத்தார். ஆயினும், சுதந்தர பாகிஸ் தான் அரசாக உருப்பெற்ற, இந்திய நிலப்பரப்பின் கிட்டத் தட்ட நான்கில் ஒரு பகுதியையும், மக்கள் தொகையில் சுமார் ஐந்திலொரு பங்கையும் அவர் விலையாகக் கொடுக்க வேண்டியிருந்தது.

இந்தியப் பிரிவினையின் காரணமாக இயற்கை யாகவே தோன்றிய முஸ்லீம் எதிர்ப்புணர்வுச் சூழலிலும், அதனையடுத்து எழுந்த ரத்தக்களரியான கலவரங்களின் போதும், முஸ்லீம்களுடன் சமரசமாகப் போகவேண்டு மென்று காந்தியடிகள் மேற்கொண்ட முயற்சிகள், அவருக்

கிருந்த பெரும்பாலான இந்துமக்களின் ஆதரவை இழக்கச் செய்தன. மகாத்மா காந்தியின் மறைவுக்குப்பின்னர், பெரும் எண்ணிக்கையிலான காங்கிரஸ் வாக்குகளுடன், அரசியல் நிர்ணய சபை, தேவநாகரி லிபியில் அமைந்த இந்திமொழியை, இந்தியாவின் தேசியமொழியாக அறி வித்தது. எனினும், பெருவழக்கமான இந்துஸ்தானியைப் போலவே இந்திமொழியையும் ஆக்க எல்லா முயற்சிகளும் மேற்கொள்ளப்படும் என்ற ஷரத்தும் அதில் சேர்க்கப் பட்டது.

மொழியைப் பற்றிய இந்த ஷரத்து அரசியல் சாசனத்தில் சேர்க்கப்பட்ட பின்னர், முஸ்லீம்கள் உள்பட முன்னர் எதிர்ப்புத் தெரிவித்த அனைவரும், அதனை ஏற்றுக் கொண்டனர். ஆனால், ஆர்வமிகுதியால் இந்தி மொழியைப் பரப்பிய அனைவரும் இணக்கமானதொரு கொள்கையைப் பின்பற்றாததால், முஸ்லீம்களிடையே மட்டுமின்றி, ஏனைய வட்டார மொழிகளைப் பேசியோரிடையேயும் பெருத்த வெறுப்புணர்வைத் தோற்றுவித்தனர். அதுபோலவே, வட்டாரமொழிகளைப் பேசிய பகுதிகளிலும் மொழிச்சிறு பான்மையினர், பெரும்பான்மை யினரின் போக்கினால் அதிருப்தியுற்றனர். இந்த மொழிப் பிரச்சினையைப் பற்றி மேலும் விரிவாக அடுத்த அத்தியாயத்தில் நாம் விவாதிப் போம். பலதரப்பட்ட பண்பாட்டுப் பிரிவினரிடையே இப்பிரச்சினை ஏற்படுத்துகின்ற தேவையற்ற பதற்றத்தை எவ்வாறு அமைதிப்படுத்தலாம் என்றும் அப்போது நாம் விளக்க முற்படுவோம்.

பண்பாட்டுப் பதற்றத்தின் மற்றொரு முகப்பு (ஒரு வேளை மொழிப்பிரச்சினையைக் காட்டிலும் பெரும் அபாயம் விளைவிக்கக்கூடியதாக இருக்கலாம்) பழைமைப் போக்கினரும், நெகிழ்ச்சிப் போக்கினரும் முரண்படுவதே என்பதை இங்கே நாம் சுட்டிக்காட்டியாக வேண்டும். இந்து தேசிய வாதத்தின் பழைமைப் போக்குகளை வலியுறுத்தி வருகின்ற ஜனசங்கம், இந்து மகாசபை, ராம்ராஜ்ய பரிஷத் ஆகியவற்றுடன், தேசியக் காங்கிரஸின் தலைவர் களுள்ளும், சில முக்கியமான விஷயங்களில் நெகிழ்ச்சிப்

போக்கினருடன் கடுமையாக முரண்படும் மரபு மீறா காந்தியப் பிரிவினரும் இருக்கின்றனர். காங்கிரஸின் தோழமைத் தலைவர்களிடையே முரண்பாடுகள் அவ்வப் போது பரஸ்பர மரியாதையினாலும் அன்பினாலும் தடுத்து நிறுத்தப்படுவதால் இப்போதைக்கு அவற்றால், அஞ்சக் கூடிய அளவுக்கு எவ்வித பாதிப்பும் ஏற்படாது. எனினும், அந்த முரண்பாடுகளைக் களைந்து ஒன்றிணைக்கா விட்டால், தேசிய ஒருமையின் காவலரணாக நல்லிணக் கமான தேசியப்பண்பாடு ஒன்றைக் கட்டமைக்கும் பணியை அதற்குரிய உணர்வோடும் வேகத்தோடும் மேற் கொள்ள இயலாது.

14. பண்பாட்டு ஒருமைக்கான வாய்ப்புகள்: இப்போதைய நிலைமை

இந்தியாவின் பண்பாட்டு நிலையைப் பார்த்தோமானால், வேற்றுமையில் ஒருமையைக் காணும் பழைய பாணி தன்னைத்தானே பேணிப் பாதுகாத்திருக்கிறதேன்றாலும், ஒருமையின் அடிப்படை வண்ணம் மெல்ல மங்கிப் போய், வேற்றுமையின் மேலோட்டமான வண்ணங்கள் பெரிதாகி யிருப்பதை நாம் காணலாம். அனைவருக்கும் பொதுவான ஒரு பின்னணியில் இருந்துகொண்டு, வேற்றுமையில் ஒருமை காணும் மூலவடிவமைப்பின் சமச்சீரான நிலையை மீளக் கொணர விரைவிலேயே நம்மை நாமே ஊக்குவித்துக் கொள்ளாவிட்டால் நுணுக்கமான அந்தச் சமநிலை ஒரேயடியாக அழிந்து போய்விடும்.

பண்பாட்டு ஒருமையின் வளர்ச்சிக்கு அனுகூல மாகவும், பிரதிகூலமாகவும் இயங்குகின்ற சக்திகள் அனைத் தையும் கணக்கில் எடுத்துக்கொண்டு, அனுகூலமான சக்தி களை வலுப்படுத்தவும், பிரதிகூலமான சக்திகளைத் தடுக் கவும் நாம் என்ன செய்ய முடியும் என்று இப்போது காண்போம்.

முதலில் பிரதிகூலமான பாரணிகளை எடுத்துக் கொண்டால், பண்பாட்டு ஒருமைக்குப் பிரதான தடைக் கல்லாக இருப்பது பலவாறான மொழிப்பிரிவுகளாகும். இந்தியாவில் பதினான்கு வட்டாரமொழிகளும், நான்கு மொழிக் குடும்பங்களைச் சேர்ந்த பலவகையான வட்டார

வழக்குகளும் இருக்கின்றன என்று சொல்வதைக் கேட்டு, இந்தியர்கள் ஓரின மக்கள் அல்லர் என்றும், ஐரோப்பிய மக்களைப் போல் சில பொதுக்கூறுகளைக் கொண்ட பல வகையான பண்பாட்டுப்பிரிவினர் என்றும் வெளி நாட்டவர்கள் எண்ணத் தலைப்படுகின்றனர். ஆனால் நாம் ஏற்கனவே கண்டவாறு, இந்திய மொழிகளின் வகை, ஐரோப்பிய மொழிகளைப் போலவே பெரியதென்றாலும், இந்திய மக்களின் உடை, உணவு மற்றும் பொதுவான வாழ்க்கை முறை போன்றவை ஐரோப்பியர்களைக் காட்டிலும் இன்னும் பலவாறாக வேறுபட்டாலும் இங்கேயுள்ள ஆன்மீகப் பிரிவுகளும், அறநெறிக் கருத்துகளும், சமுதாய அமைப்புகளும் ஐரோப்பாவில் இல்லாத உள்ளார்ந்த ஓர் ஒருமையை இந்தியாவுக்கு அளித்துள்ளன. ஆயினும் மொழித் தடையின் காரணமாக, சமயத்துறை தவிர்த்த ஏனைய விஷயங்களில் இந்தியாவின் பலபகுதி களிலும் உள்ள மக்கள் ஒருவர் மற்றவரை பொதுவாக இன்னியர்களாகவே சந்திக்கின்றனர். இந்தி பேசாத ஒரு பகுதியைச் சேர்ந்தவன், ஆங்கிலம் அல்லது இந்தியை அறியாதிருந்தால் தனது மொழி பேசுகின்ற வட்டாரத்தை விட்டு வெளியே உள்ளவர்களைப் புரிந்து கொள்ள மிகவும் இன்னலுறுகிறான். புதிய இடத்தில் அவன் சில காலம் தங்கியிருந்தாலேயே, அந்த வட்டார மொழியைப் புரிந்து கொண்டு இயல்பாக வாழ முடியும் என்பதில் ஐயமில்லை என்றாலும், பொதுவான சமய நம்பிக்கைகளும் சிந்தனை களும் கொண்ட பின்னணியிலும், ஆழ்மனச் சிந்தனை களைப் பகிர்ந்துகொள்ள பொதுவான மொழி ஒன்று இல்லாததால், தன்னைச் சுற்றியுள்ள மக்களுடன் அவனால் அன்னியோன்யமான தொடர்பை ஏற்படுத்திக்கொள்ள முடியவில்லை. எனவே, இணைப்பு மொழி ஒன்று இல்லாத வரையில், நாடு முழுவதும் அம்மொழி அறியப்படும் வரை, பயனுள்ள பண்பாட்டு ஒருமை ஏற்படுவது சாத்தியமில்லை.

ஆனாலும், பல்வேறு மொழிகள் இருப்பது மட்டுமே-மொழி வெறியாக மொழி இனவாதம் மாறாத வரையில்-

இந்தியாவில் ஒருமைக்கு அச்சுறுத்தலாக இல்லை. நமது சமுதாய அமைப்பில் உள்ள மொழிவெறி என்கிற இந்த நுஞ்சுதான், மொழிவாரியான மாநிலங்கள் உருவாக வேண்டுமென்ற இயக்கத்துக்கு அடிகோலியது. அறிவுப் பூர்வமாகவும், வரலாற்றுப்பூர்வமாகவும், நடைமுறைச் சாத்தியங்கள் வாயிலாகவும் பார்த்தால் அது நியாயமாகத் தோன்றினாலும், இந்த நாட்டைப் பெரிதாக எண்ணுகின்ற மக்களனைவருக்கும் பெரும் கவலையைத் தந்தது.

இங்கே தவறான கருத்து எதுவும் உருவாவதைத் தவிர்க்க, 'மொழி இனவாதம்' என்ற சொல்லுக்கு என்ன பொருள் கொள்கிறோம் என்பதை நாம் தெளிவுபடுத்தியாக வேண்டும். ஒரேமொழியைப் பேசுகின்ற ஒரு பிரிவு மக்கள், தாம் தனி இனத்தினர் என்று கருதினால் அது இயற்கையான, நியாயமான ஒன்றுதான். ஆனால், அந்தப் பகுதியில் வாழும் மக்களே அம்மண்ணின் மைந்தர்கள் என்ற உணர்வோ, அல்லது அண்டைப்பகுதியில் உள்ள வேற்றுமொழி பேசும் மக்கள் அன்னியர்கள் என்ற உணர்வோ எழுமாயின் மொழி இனவாதம் என்பதன் மோசமான வடிவம் என்றே அதைச் சொல்ல வேண்டும். அத்தகைய கோரமான மொழி இனவாதம் தேசிய ஒருமைக்கு ஊறுவிளைவிப்பதால், அதனை நாம் கடுமையாக எதிர்க்கிறோம். அரசியல் சாசனத்தில் சிறுபான்மையினரின் மொழியையும் பண்பாட்டையும் பேணிக்காக்க வேண்டுமென்று உத்தவாதம் அளிக்கப் பட்டுள்ளதை மறுக்கின்ற மொழிப்பெரும்பான்மையினரின் போக்கே இன்னும் மோசமான மொழி இனவாதமாகும். சிறுபான்மை பிரிவினரின் குழந்தைகளுக்கு அவர்களுடைய தாய் மொழியில் துவக்கக்கல்வி பயிலும் வாய்ப்பை மறுப்பதும் அரசுப்பணிகளிலும் மற்றவற்றிலும் சிறுபான்மைப் பிரிவு மக்களிடையே பாரபட்சம் காட்டுவதும் இதில் அடங்கும். துரதிர்ஷ்டவசமாக இன்று இந்தியாவில் இருக்கின்ற இந்த மொழி வெறி, மிகவும் வருந்தத்தக்க சூழலை உருவாக்கியுள்ளது. மொழிவாரி மாநிலங்கள் அமைக்கப்பட்ட பின்னர், பல இனங்களில் அங்கங்கே உள்ள மொழிச்சிறுபான்மை

யினரின் பண்பாட்டு உரிமைகளும் ஏனைய உரிமைகளும் புறக் கணிக்கப்பட்டன. எனவே, மொழிவாரி மாநிலங் களின் எல்லைகளை மறுவரையறை செய்ய வேண்டுமென்ற நிலை வரும்போது, இரண்டு அல்லது அதற்கு மேற்பட்ட மொழிகள் பேசப்படுகின்ற எல்லைப் பகுதிகளில் வசிக்கும் மக்களின் ஒவ்வொரு பிரிவும் தங்கள் தாய்மொழி ஆட்சி மொழியாக உள்ள மாநிலத்துடன் அந்தப் பகுதியைச் சேர்க்க வேண்டும் எனப் போராட்டத்தில் ஈடுபட்டு மோசமான பதற்ற நிலை எழலாம். ஒவ்வொரு எல்லைப் பகுதியிலும் வசிக்கும் எல்லாப்பிரிவு மக்களுக்கும் எந்த மாநிலத்துக்கு அவர்கள் சென்றாலும் அவர்களுக்குச் சம அந்தஸ்து கிடைக்கும் என்றும் அரசியல் சாசனத்தில் உத்தரவாத மளிக்கப் பட்டுள்ள உரிமைகள் அனைத்தும் பேணிக் காக்கப்படும் என்றும் உறுதியளித்தால் மொழிவாரி மாநிலங் களில் ஏற்படக்கூடிய பெரும் பிரச்சினை தீர்க்கப் பட்டுவிடும்.

ஆனால் அதிர்ஷ்டவசமாக மொழி இனவாதத்தின் பயங்கரமான விளைவுகள் எல்லைகடந்து போய், அரசியல் ரீதியாக நாடு சிதறுண்டு போகாது என்ற நம்பிக்கையை ஊட்டுகின்ற அனுகூலமான காரணி ஒன்றும் இருக்கிறது. கருத்து முரண்பாடு கொள்கின்ற மக்கள் பிரிவுகளும் வட்டாரங்களும் பொதுவாக மத்தியில் உள்ள அரசின்பால் முழுநம்பிக்கை கொண்டு பண்பாட்டுப் பிரச்சினை களையும் ஏனைய பிரச்சினைகளையும் தீர்த்துக் கொள்ள அதன் வழிகாட்டுதலை ஏற்றுக்கொள்ள ஆயத்தமாக இருக் கிறார்கள். மாபெரும் ஆஸ்தியான இந்த உணர்வை லாவக மாகவும் திடச்சித்தத்துடன் பயன்படுதினால், ஒவ்வொரு மாநிலத்திலும் பண்பாட்டு நல்லிணக்கத்தை உருவாக்கி, அதன் வழியாக நாடு முழுவதும் அந்த இணக்கச் சூழல் உதவுகின்ற பகுத்தறிவு வழிப்பட்ட மொழிக் கொள்கையை நாம் உருவாக்கலாம்.

இந்தியாவின் பண்பாட்டு ஒருமையை வலுப்படுத்தச் செயல்படும் ஆற்றல்மிக்க மற்றொரு காரணியாக, கடந்த

அறுபது எழுபதாண்டுகளாக உருவாகி வளர்ந்துள்ள அரசியல் கருத்துகள் செயல்படுகின்றன. பிரிட்டிஷ் ஆட்சி யினால் இந்தியாவுக்கு ஏற்பட்ட துன்பங்கள் அனைத்தையும், சுதந்தர ஜனநாயக நெறியைப் பின்பற்றிய பிரிட்டிஷாரின் தொடர்பால் ஏற்பட்ட ஒரு நல்ல விஷயம் ஈடு செய்தது எனலாம். நவீன ஜனநாயகக் கோட்பாடு மற்றும் நடைமுறை களை முறைப்படி இந்தியர்கள் பின்பற்றியதே அந்த நல்ல விஷயமாகும். ஜனநாயக நெறியின் தத்துவார்த்த அடிப் படைகள் பற்றிய ஆய்வும், அதனால் விளைந்த நெகிழ்ச்சிக் கண்ணோட்டமும் அறிவாற்றலாளர்கள் அடங்கிய ஒரு சிறிய வட்டத்திற்குட்பட்டே இருந்தன. எனினும் ரிப்பன் பிரபு தலசுயஆட்சி முறையை அறிமுகப் படுத்தியதை அடுத்து இந்திய மக்கள் படிப்படியாக எல்லா மட்டங்களிலும் பிரதி நிதித்துவ அரசுகளின் ஆயத்த முறைகளில் செய்முறைப் பயிற்சியைப் பெற்றனர். அதன் காரணமாக கீழை நாடு களில் அரிதாகவும், மேலை நாடுகளில் பரவலாக இல்லா ததுமான ஒரேமாதிரியான அரசியல் கண்ணோட்டம் பெரும்பான்மையான இந்தியர்களிடம் தோன்றியது.

நவீன மேற்கத்திய பண்பாட்டின் பிற தாக்குறவுகள் கூட, இந்தியாவின் கற்றறிந்த பிரிவு மக்களின் வாழ்விலும் சிந்தனையிலும் பொதுவான கூறுகளை வழங்கி, ஒருமைச் சக்தியாகச் செயல்பட்டன. அறிவாற்றலாளர்கள் மத்தியி லேயும் இந்தியாவின் பல பகுதிகளைச் சேர்ந்த மக்களிடை யேயும் பொதுவான தகவல் தொடர்பு ஊடகமாக ஆங்கில மொழி இருந்து வருகிறது. நாட்டு மக்கள் அனைவரும் பேசும் மொழியாகவும் அறிவியல் கருத்துகளைத் தெளிவாகவும் சுருக்கமாகவும் வெளிப்படுத்தக்கூடியதாக வளம் பெறுகின்ற மொழியாகவும் இந்திமொழி ஆகின்ற வரைக்கும் இந்த நிலை நீடிக்கலாம். மேலும், சென்ற நூற்றாண்டின் இறுதிக் கட்டத்தில் நம்நாட்டில் உத்வேகம் பெற்ற விடுதலை இயக் கத்தின் தாக்குறவால், கற்றறிந்த மக்கள் குடியேற்ற நாகரி கத்தை அடிமைத்தனமாகப் பின்பற்றிய போக்கை விடுத்து, மெய்யான ஆங்கிலப் பண்பாட்டின் சீரிய கூறுகளை மட்டும்

பகுத்தறிந்து பின்பற்றத் தொடங்கினர். அதனையடுத்து வாழ்க்கையைப் பற்றிய நெகிழ்ச்சிக் கண்ணோட்டமும், பொருளாதாரக் காரணிகளைச் சரியானபடி புரிந்து கொள்ளும் போக்கும், மேற்கத்திய விஞ்ஞான மனப் போக்கும் தோன்றின.

ஆரோக்கியமான நவீனமயத்தை நோக்கிச் செல்லும் இந்தப் புதிய போக்கினை, நமது தேசியவாழ்வுக்கு ஏற்ற வாறு தகவமைத்துக் கொண்டால், எல்லாப் பண்பாட்டுப் பிரிவுகளின் சந்திப்புக்களான அதை மாற்றுவதுடன், நல்லிணக்கமான தேசியப்பண்பாட்டை உருவாக்கவும் அது பேருதவியாக இருக்குமென நிரூபிக்கவும் இயலும். நமது அரசியல் மற்றும் பொருளாதார முன்னேற்றத்துக்கு, நவீன மேற்கத்திய பண்பாட்டின் அடிப்படைக் கோட்பாடுகளைச் சரிவர புரிந்து கொள்ளுவது மிக முக்கியமானதாகும் அந்தக் கோட்பாடுகளின் அடிப்படைகளிலேயே தான், நாம் தேர்ந் தெடுத்துள்ள சமுதாய, ஜன நாயக, சமயச்சார்பற்ற அரசையும் திட்டமிட்ட தொழில் துறை பொருளாதாரத்தையும் நாம் உருவாக்க முடியும்.

பண்பாட்டு ஒருமைக்கு அனுகூலமான கடைசியான, ஆயின் எவ்வகையிலும் குறைத்து மதிப்பிடமுடியாத காரணி, பெரும்பான்மை மக்களுக்கு. ஆன்மீக, அறநெறி மற்றும் சமயக்கருத்துகளும் அமைப்புகளும் நிறைந்ததாக இந்து சமயம் இருப்பதுடன், மொழி வேற்றுமையால் தோன்றும் தடைகளை ஒரு பொதுவான தேசிய மொழியால் தகர்த்து, அவை மேலோங்கி இருப்பதே ஆகும். ஆகவே பொதுவான தேசியப்பண்பாடு என்பது, இந்து சமயத் திற்கும் ஏனைய சிறுபான்மைச் சமயங்களுக்கும் இடை யேயான பண்பாட்டுப் புரிந்துணர்வு என்ற அளவில் சுருங்கி விடும், சிறிய அளவில் இருக்கும் சிறுபான்மையினரான சீக்கியர்கள், கிறித்துவர்கள், பார்ஸிகள் ஆகியோர் ஏற் கனவே இந்து சமயத்துடன் தம்மைத் தகவமைத்துக் கொண் டனர் என்பதையோ அல்லது அவ்வாறு விரைவிலேயே அமைத்துக் கொள்வர் என்பதையோ எவரும் ஒப்புவர்

ஆனால், இந்தியமக்கள் தொகையில் பத்து அல்லது பதினோரு சதவீதம் இருக்கும் சுமார் ஆறுகோடி இந்திய முஸ்லீம்கள், இந்தியாவில் உருவாகவிருக்கின்ற பொதுப் படையான பண்பாட்டு வாழ்விற்குத் தம்மை பொருத்திக் கொள்வார்களா என்று பலரும் ஐயுறுகின்றனர். ஒரு காலத்தில் பொதுப்படையான இந்துஸ்தானி பண்பாட்டில் இந்துக்களுடன் ஐக்கியமாகிப்போன முஸ்லீம்கள் மீண்டும் அவ்வாறே ஒன்றிணைவார்கள் என்ற வாதம் ஐயுற வினரைத் திருப்தி செய்யாது. இந்துக்களைப் போலல்லாமல் முஸ்லீம்கள் முற்றிலும் மாறுபட்ட பண்பாடுடையவர்களா தலால் அவர்கள் தனியொரு நாட்டினராக்கப்பட வேண்டும் என்றே, தனிநாடு வேண்டுமென பிரிவினையின் போது முஸ்லீம் லீக் வாதிட்டது. எனவே, இன்றைய நிலையில் இந்துக்கள் மற்றும் முஸ்லீம்களின் அடிப்படையான பண் பாட்டு நிலைகளை ஆராய்ந்து, எந்த அளவிற்கு அவற்றை நல்லிணக்க சூழலுக்குக் கொண்டுவர முடியும் என்று நாம் பார்ப்போம்.

இந்து, முஸ்லீம் பண்பாடுகளின் திண்மைக் கூறுகளைப் பொறுத்த வரையில் அவற்றை எளிதாக நோக்கியறிந்து விளக்கிக் கூறிவிடமுடியும். ஆனால், அவற்றின் உணர்வைத் தீர்மானிக்கும் கட்புலனாகா, கருத்தியலான மனநிலைக் கூறுகளை இன்னதென்று விளக்குவது சிரமமானது. அதிலும் குறிப்பாக, இவ்விரண்டு சமயங்களும் உள்ளார்ந்த முரண்பாடுகளுடன் மாறுதலை ஒரு காலகட்டத்தைக் கடந்து செல்கின்ற வேளையில் அது மிக்மிகச் சிரமமானது. தான் வாழும் காலத்தைப் பிரதி பலிக்கின்ற வேளையில் அது மிக மிகச் சிரமமானது. தான் வாழும் காலத்தைப் பிரதிபலிக் கின்ற வேளையில் அது மிக மிகச் சிரமமானது. தான் வாழும் காலத்தை பிரதிபலிக்கின்ற கண்ணாடியைப் போன்ற மனதைக் கொண்ட, மக்கள் குரலே தன்குரலாக வெளிப் படுத்துகின்ற ஒரு கவிஞரின் பணி இது. அதிர்ஷ்டவசமாக, அத்தகைய இரண்டு கவிஞர்கள் நம் காலத்தில் வாழ்ந் திருக்கிறார்கள். இந்துக்களிடையே தாகூரும், முஸ்லீம்

களிடையே இக்பாலும் இருந்தனர். இன்றைய இந்துப் பண்பாட்டின் உணர்வைத் தாகூரைப் போல வேறெவரும், சரியாகப் புரிந்து கொண்டிருக்க முடியாது, அது போலவே முஸ்லீம்களின் பண்பாட்டுணர்வை இக்பாலைத் தவிர வேறெவரும் முற்றாக அறிந்திருக்க முடியாது. அவர்களுடைய தூண்டுதலாலேயே தான் இரண்டு சமூகங்களிலும் புதிய பண்பாட்டு உணர்வுகள் தோன்றி வளர்ந்தன.

நாம் ஏற்கனவே சொன்னவாறு உள்ளுணர்வாலேயே வேற்றுமையில் ஒருமையைக் காணும் போக்கு, இந்திய மனதின் அடிப்படையான இயல்பாகும். யதார்த்த வாழ்வியலின் உண்மையைத் தருகின்ற, ஒருமையக் கருத்தில் குவியும் பன்முக உணர்வானது, சமயம் சார்ந்த அனுபவமாகும். எனவே இந்தியர்களிடையே காணப்படும் தனிச் சிறப்பான அக்கூறினை சமயஞ்சார்ந்தது என்று சொல்லலாம். உண்மையில் சொல்லப்போனால், இந்தியாவில் வழங்கும் அறநெறிமாண்புகளின் உருவமைப்பில், பிற மாண்புகளைக் குறிக்கும் பல வட்டங்களின் பொதுமையமாக சமயமாண்பு திகழ்கிறது. இன்றும் கூட, மரபுமீறா மக்களின் மனதில் இருக்கும் சமய உணர்வு என்னும் நீரோட்டம் தேக்கமுற்று ஒரு நீர் நிலையைப்போலும், நவீன கல்வி கற்றோரிடையே அவ்வோட்டம் ஆழமற்ற ஓடையைப் போலும் மாறியுள்ள வேளையிலும், சமயத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டிராத ஒரு வாழ்வியல் தத்துவத்தை இருபிரிவாரும் நினைத்துக்கூட பார்க்க முடியாத அளவுக்கு சமய உள்ளுணர்வு மிக வலுவானதாக இருக்கிறது.

இவ்வாறாக, இந்துக்களிடையே தோன்றிய புதிய அறிவாண்மை இயக்கங்களும், பண்பாட்டு இயக்கங்களும், சமய நோக்கங்களால் தூண்டப்பட்டுத் தோன்றின. அந்த இயக்கத்தலைவர்கள், கதிரவக்குடும்பத்தில் கதிரவனுக்குள்ளது போன்ற நடுநாயகமான நிலையைத் தமது வாழ்வியல் முறையில் சமயத்திற்குக் கொடுத்திருந்தனர். அத்தலைவர்களுள்ளும், நெகிழ்ச்சிப்போக்கைப் பெரிதும் வலியுறுத்தி, மரபு மீறாக் கோட்பாட்டைக் கடுமையாக எதிர்த்தவர் தாகூர் ஆவார். இயற்கையின் ரசகியங்களையும் அதன்

வியத்தகு ஆற்றல்களையும், அந்த ஆற்றல்களைக் கட்டுப் படுத்தும் சக்திகளையும், மனித குலதின் நலனுக்காக அவற்றைப் பயன்படுத்தும் கலைகளையும் புலப்படுத்திய நவீன மேற்கத்திய உலகின் புதிய அறிவாற்றல் ஒளியை, தனது அறிவுச் சாளரங்களை அகலத்திறந்து தாகூர் கிர கித்துக் கொண்டார். ஆயினும், இயற்காட்சி உலகிற்குப் பின்னுள்ள மெய்நிலையுடன் அன்னியோன்ய தொடர்பு கொள்ள விழைந்த அவருடைய இந்திய ஆன்மாவிற்கு இக்கருத்து வழிகாட்டத் தவறியதால் அவரை அது திருப்தி செய்ய முடியவில்லை. எனவே, கடந்த 2500 ஆண்டுகளுக்கும் மேலாக மெய்நிலையை நாடித் தேடியவர்களுக்கு வழி காட்டியாக இருந்த பண்டைய உபநிடதங்களின்பால் அவர் கவனம் திரும்பியது. கலைஞனுக்கும் இயற்கையுலகிற்கும் இடையேயான உறவைப் பற்றிப் பேசும் போது, இந்த வெல்டான்செளவுங்கின் தோற்றத்தைக் காட்டுகிறார் தாகூர்:

உலகம் வினவுகிறது: "நண்பனே! நீ என்னைக் கண்ட துண்டா? நீ என்னை நேசிக்கிறாயா? உனக்கு உணவும் பழங் களும் வழங்குகின்ற ஒன்றாக அல்லாமல், நீ கண்டறிந்து விட்ட விதிகள் கொண்ட ஒன்றாக அல்லாமல், தனியாக, பிரத்யேகமான ஒன்றாக-என்னை நேசிக்கிறாயா?" கலை ஞன் விடையளிக்கிறான்: "ஆம். நான் உன்னைக் கண்டிருக் கிறேன். நான் உன்னை நேசிக்கிறேன்; அறிந்தும் இருக் கிறேன்-நான் உனக்கு எவ்வகையிலேனும் தேவையான வனாக இல்லாமல், உன்னை எடுத்துக் கொண்டவனாக இல்லாமல், என்னுடைய அதிகார நோக்கங்களுக்காக உனது விதிகளைப் பயன்படுத்திக் கொண்டவனாக இல்லாமல்- உன்னை அறிந்து நேசிக்கிறேன். அதிகாரத்திற்கு இட்டுச் செல்லுமாறு செயல்பட்டு இயக்குகின்ற விசைகளை நானறி வேனெனினும் அது மட்டுமின்றி நீ இருக்குமிடத்தில், நான் என்னவாக இருக்கிறேன் என்பதையும் நான் காண்கிறேன்"[1]

1 தாகூர், ஆளுமை ப.22, 'ரவீந்திரநாத் தாகூரின் தத்துவம் எனனும் நூலில் இராதாகிருஷ்ணன் மேற்கோளாகக் காட்டியது. மேக்மில்லன, பக்.130-131.

இந்துக்களின் சமயத் தத்துவத்தின் மையக்கருத்தான "நான்" என்பதற்கும், "நீ" என்பதற்கும் இடையேயான திட்ட வட்டமான நிறைவான வேறுபாட்டையறிதலே இந்துக் களின் இறுதியான அறநெறி மாண்பாகும்.

இனி, முஸ்லீம்களைப் பொறுத்தவரையில் அவர்களில் மரபுமீறாப்பிரிவினர், சமயத்தை, அனைத்துப் பண்பாட்டு வாழ்வின் மையவிசையாகக்கருதினர். ஆனால், நவீன கல்விகற்ற பிரிவினரிடையே குறிப்பிடத்தக்க சிந்தனை யாளர் எவரும், பண்பாட்டுக்கு அடிப்படையாக, சமயத்தைத் தவிர வேறெதனையும் கண்டாரில்லை. நவீன சமயச் சிந்தனையாளர்களின் சீரிய சார்பாளராக இக்பால் விளங் கினார். அவர் ஒரு சமயவாதி அல்லர்; மாறாக அவர் தத்துவ அறிஞராகவும் கவிஞராகவும தி்கழ்ந்தார். இங்கிலாந்திலும் ஜெர்மனியிலும் மேற்படிப்புப் பெற்றிருந்தவராதலால், தாகூரைக் காட்டிலும் அதிகமாக மேற்கத்திய சிந்தனையின் தாக்குறவைப் பெற்றிருந்தார். அதனால், பண்பாட்டுப் பிரச் சினைகளுக்கான அவருடைய அணுகுமுறை விஞ்ஞான ரீதியாகவும் திறனாய்வுப் போக்கிலும் இருந்தது. ஆயினும் சமயத்தின் முக்கியத்துவம் பற்றி தாகூர் கண்ட முடிவுக்கே அவரும் வந்தார்.

சமயம் என்பது ஒரு துறைச் செய்தியன்று; வெறும் சிந்தனையோ, வெறும் உணர்வோ, வெறும் செயலோ அல்ல அது. எனவே, சமயத்தைப்பற்றிய மதிப்பீட்டில், சம யத்தின் மைய நிலையைத் தத்துவம் அங்கீகரிக்க வேண்டும் ஆழ்ந்த பகுப்பாய்வு முறையில் அது ஒரு குவியம் என்பதை ஏற்றுக் கொள்வதைத்தவிர மாற்று ஏதுமில்லை.[1]

தாகூரைப் போலவே இக்பாலும், மனிதனுக்கும் பரம மெய்ஞானத்திற்கும் இடையேயான உறவே சமயத்தின் இயற்கை என்று கருதினார் "கடவுளுக்கும் பேரண்டத் திற்கும் இடையேயுள்ள மனிதனின் பன்முக உறவுகள் பற்றிய உணர்வை விழிப்புறச் செய்வதே குரானின் முக்கிய

1. இக்பால், இஸ்லாத்தில் சமயச சிந்தனைகளைப் புனர மைத்தல ப.2

நோக்கம்"[1] என்று இக்பால் கூறினார். அதாவது, இவ் விருவரும் சமய அனுபவங்களை அறிவுப்பூர்வமாகப் பகுத் தாய்வு செய்யுமுன்னர், இந்துக்கள் மற்றும் முஸ்லீம்களின் அடிப்படையான சமய அனுபவங்கள், இடைக் காலத்தில் இந்து பக்திமான்களிடையேயும், முஸ்லீம் ஸூபிகளிடை யேயும் இருந்ததைப் போலவே இருந்தன.

ஆனால், இந்துவுக்கும் முஸ்லீமுக்கும் பொதுவான இக்காலத்திய ஆன்மீக அனுபவத்தை, இந்த இரண்டு தத்துவ வியல் கவிஞர்களின் அறிவாண்மை வழியில் வியாக் யானம் செய்தால், இரண்டு வெவ்வேறான மெய்ஞான நிலையைத் தருகின்றன. தாகூர் கண்ட இறுதி மெய்ஞான நிலையானது தனிக்கடவுளைக் குறிக்கிறதைக் காண்கையில் (பக்தி இயக்கத்தின் முக்கிய அறிஞர்களான மத் வாச்சாரியார், ராமாநந்தர், கபீர், சைதன்யர் போன்றோர் செய்தது போல) தாகூர் மேலோட்டமான நோக்கராகத் தோன்றுகிறார். ஆயின் பக்தியில் சொல்லப்படும் கட வுளையும், வேதாந்தத்தில் சொல்லப்படும் பிரஹ்மானையும், ஒரே ஞானத்தின் இரு கூறுகளாகக் கருதுகின்ற தற்போதைய இந்து மனப்போக்கினால் தாகூரிடம் ஆழ்ந்த தாக்குறவும் ஏற்பட்டது. மனித ஆன்மா அடைய விழைகின்ற நேயனாகக் கடவுளை அவர் பொதுப்படக் குறித்தாலும், கடவுளானவர் விவரித்துச் சொல்லமுடியாதவர் என்றும், பெயருக்கும் வடிவத்துக்கும் அப்பாற்பட்டவர் என்றும் கூறுகிறார். ஓரிடத்தில் தாகூர் கூறுகிறார்: "ஆன்மா ஓடி ஒளிதற்காய் எல்லையற்ற வானம் விரிந்திருந்து மாசு மறுவற்ற வெண்மைப் பிறங்கொளியில் ஆளுகிறது. அங்கே பகலில்லை இரவுமில்லை; வடிவமில்லை வண்ணமுமில்லை; வார்த்தையேதும் இல்லவே இல்லை"[2]

இதுபோலவே தாகூரின் தத்துவத்தில், மனிதனுக்கும் கடவுளுக்குமிடையேயான உறவு இரண்டு அம்சங்களைக் கொண்டது. பிரத்யேகக் கடவுளுக்கு முன்னர் மனித

1. இக்பால் மே ப., ப.8
2. கீதாஞ்சலி ப. 67, மேற்படி நூலில் ராதாகிருஷ்ணன் மேற் கோளாகக் காட்டியது ப. 47

ஆன்மா, அதனைச் சார்ந்திராமல் இருப்பதை உணர்ந்திருந் தாலும், இறுதியான நிறைவளவான மெய்ஞான நிலையில் அது தன்னை இல்லாத ஒன்றாகக் கருதுகிறது. அவர் கூறுகிறார்: "அன்பு நிலையில், அதன் ஒரு துருவத்தில் தன்சுயநிலையும், மற்ற துருவத்தில் தன் சுயநிலைக்கு மாறா னதையும் நீவிர் காண்பீர். ஒரு முனையில் உடன்பாடான உறுதி இங்கே நானிருக்கிறேன்; மறுமுனையில் அதற்குச் சம பலத்துடனான மறுப்பு-நானல்லேன். இந்தத் தன் முனைப்பு இன்றி ஏது அன்பு? மேலும், இந்தத் தன் முனைப்புடன் மட்டுமே அன்பு எவ்வாறு சாத்தியமாகும்?"[1]

கடவுளைப்பற்றிய இந்த இரட்டைக் கருத்தையும், கட வுளுக்கும் மனிதனுக்கும் இடையேயான உறவைப் பற்றிய இரட்டைக் கருத்தையும் கீழ்க்கண்டவாறு டாக்டர் இராதா கிருஷ்ணன் விளக்குகிறார்: வரம்புற்ற தனது அறிவுத் துறைகளின் மூலம் மெய்ப்பொருளை அறிய மனிதன் முயலும்போது, தன்னிலிருந்து வேறானதாக அவன் கருது கின்ற தனிக்கடவுளைப்பற்றிய கருத்துக்கு அப்பால் அவன் செல்ல இயலாது. ஆனால், அவன் அறிவாற்றல் நிலைக்கு மேம்பட்ட சமய உள்ளுணர்வு நிலைக்கு மேலெழும்பும் போது, மனிதனும் பேரண்டமும் சேர்ந்த முற்றான கட வுளைப்பற்றிய உணர்வைப் பெறுகிறான்.

இக்பாலின் தத்துவத்தில் சொல்லப்படும் இறுதியான மெய்ஞானம் என்பது மெய்யாகவே (அ) குரானில் இருந்து தமது கருத்துக்களை அமைத்துக்கொண்ட ஷாகுதி சிந் தனைப் பிரிவினரான முஸ்லீம் ஸூபிகள் (ஆ) நைட்ஸ்ச்சி மற்றும் பெர்க்சன் ஆகியோரின் நவீன ஐரோப்பியத் தத்து வங்கள், ஆகிய இரண்டு சிந்தனை ஓடைகளின் சங்கமம் தான். இவ்விரண்டையும் இணக்கமான ஒன்றாகக் கலக்க இக்பால் முயன்றார். இறுதியான மெய்ஞானத்தை, மேம் பட்ட அர்த்தத்தில் தனிப்பொருளாக அவர் குறிக்கிறார். "நமது அனுபவ விமர்சனங்கள் இறுதியான மெய்ஞானத்தை வாழ்வுடன் நெறிப்படுத்தப்பட்டதாகக் காட்டுகின்றன. ஆயின், நமது வாழ்வியல் அனுபவம் காரணமாக அதனை

1. சாதனா, பக். 114-115, மேற்படி நூலில் ராதாகிருஷ்ணன் ப.53

ஒரு கூட்டுத் தொகுதியாக அன்றி, ஒரு மையக் கருத்தைச் சுற்றி, நெருக்கமாகப் பின்னப்பட்ட ஒன்றாகக் காண இயலுவதில்லை. இதுவே வாழ்வின் குணாதிசயமாக இருக் கையில் இறுதியான வாழ்வு என்பதைத் தன்முனைப் பாகவே கருதிப் பார்க்கமுடியும்"[1]

ஆனால், அறுதியான பரம்பொருளுக்கும் மனிதத் தனித்துவத்திற்கும் இடையே எவ்விதமான ஒத்த தன்மை யையும் கற்பித்தலாகாது என இக்பால் எச்சரிக்கிறார். "அறுதிப் பரம் பொருளானது, ஆராய்ச்சிக்குப் பொருந்தா தனவற்றை நீக்கிய ஆக்கப் பூர்வமான வாழ்வாகும். இந்த வாழ்க்கைக்குத் தன்முனைப்பாக விளக்கம் தருவதென்றால் மனித உரு போலும் கடவுளுக்கு உருவம் கொடுப்பதன்று. அந்த வாழ்வு வடிவமற்ற நீர்மம் அன்றென்றும், ஒருமை யைத் தோற்றுவிக்கும் கோட்பாடென்றும், வியாபிக்க முனையும் ஒழுங்கமைதிகளை ஆக்கப்பூர்வமான நோக்கத் திற்காக ஒரு சேரப்பிடித்து குவியச் செய்யும் ஒன்றி ணைப்புப்பணி என்றும், அதை ஏற்றுக் கொள்வதே அனு பவத்தில் நாம் கண்ட எளிய உண்மையாகும்.[2]

அடிப்படையான சமய அனுபவத்தைப்பற்றி தாகூரும் இக்பாலும் அளித்த விளக்கங்களுக்கிடையேயான வித்தி யாசத்தைப் பற்றியதொரு கருத்தை இது நமக்களிக்கிறது. தாகூர் கூறும் கடவுள், வேதாந்தத்தில் உள்ள பிரஹ்மனே ஆகும். அவருடைய கவிதைக்கு உயிர்ப்பும், துடிப்பும் தரு கின்ற சொந்தக் கடவுள் என்ற கருத்து, பொதுவாக மனிதனின் வரம்புற்ற அறிவின் ஆற்றலுக்குப் புலப்படாத குறைமதிப்புடைய கருத்தே என்கிறார் அவர். ஆனால், இக்பாலைப் பொறுத்தவரையில், குண ஒருமையே உண்மை யான கடவுள் என்ற கருத்தாகும். பெரும்பாலான ஸூபிகள் நம்பிய வேதாந்தத்தைப் போன்றதான் இயல்பியலான ஒரு பொருண்மை வாதத்தை, உண்மையைத் தேடும் மார்க்கத்தில் இடைப்பட்ட நிலையான 'இதயத்தின் நிலை' என்று இக்பால் குறிப்பிடுகிறார். ஆக, தாகூர் இக்பால் ஆகிய இருவரும்

1. இக்பால், மேற்படி நூல் ப.74
2. இக்பால், மேற்படி நூல் ப.58

இறைமைக் கருத்தையும் ஒருபொருண்மை வாதத்தையும் ஏற்கின்றனர். இந்த இரு கருத்துகளின் ஒப்பீட்டு மாண்புகளை மதிப்பிடுவதிலேதான் இருவரும் வேறுபடுகின்றனர்.

இக்பால், தாகூர் ஆகிய இருவருடைய அடிப்படையான தத்துவலியல் கருத்துகளை ஒப்பிட முனையும் முன், இந்துக்களுக்கும் முஸ்லீம்களுக்கும் இடையேயான சமய, பண்பாட்டு உணர்வு வேறுபாடானது, முற்றிலும் அறிவாற்றல் அளவிலேயேதான் இருந்தது என்பதை நாம் வலியுறுத்தியாக வேண்டும். நேரிடையான உணர்ச்சிப் பூர்வமான அனுபவத்தினால் தீர்மானிக்கப்படுகின்ற இந்துக்கள் மற்றும் முஸ்லீம்களின் சமய வாழ்க்கையில் இயல்பமை ஒரு பொருண்மை வாதமும் இறைமைவாதமும் சம மதிப்புடையனவையாகக் கருதப்படுவதுடன், சமயத்தின் சாரம் என்று பெரும்பாலான மக்கள் கருதுகின்ற பக்தி நிலையை எட்டுதற்கு அவ்விரண்டும் தூண்டுதல்களாகவும் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. 'பெயரோ வடிவமோ இல்லாத' பரம்பொருளைப் பற்றிய வேதஸ்லோகங்கள் அல்லது கீதை ஸ்லோகங்களை தனது சொந்தக் கடவுளான ஈஸ்வரன் அல்லது அவன் அவதாரங்களை எண்ணி, பக்தி கீதத்தை மனமுருகப்பாடுவது போல் இந்துவானவன் ஜெபிக்கிறான் அது போலவே, முஸ்லீமும், அல்லாவை நோக்கிப் பிரார்த்திக்கிறான் அல்லது ஸூபி கவிஞர்களின் செய்யுள்களை இசைக்கின்ற அதே பக்தி சிரத்தையுடன் அல்லாவின் புகழ்பாடும் பாடல்களைப் பாடுகிறான். மனிதன் உள்ளிட்ட படைப்புலகமனைத்தும் விரிந்து அந்த உணர்விலே அவன் இறையைக் காண்கிறான். பெரும்பாலான இந்து பஜனைப் பாடல்களில் (பக்திப்பாடல்கள்) இந்துக் கடவுளின் பெயருக்குப் பதிலாக அல்லாவின் பெயரைச் சேர்த்தால் அவை முஸ்லீம் ஹக்கானிப் பாடல்களாக (கடவுளின் புகழ் பாடும் பாடல்) மாறிவிடும். அது போலவே ஹக்கானி பாடல்களில் அல்லாவின் பெயருக்குப் பதிலாக இந்துக் கடவுள்களின் பெயரைச் சேர்த்தால் அவை இந்து பஜனைப் பாடல்களாகிவிடும். இதற்கும் மேலாக, முஸ்லீம்கள் மற்றும் இந்துக்களின் பக்தி முறைகளும், சடங்குகளும் முற்றிலும்

மாறுபட்டவையாய் இருந்தாலும், இந்துக்களின் சமய இசைச் சங்கமமான பஜனை மண்டலிகளுக்கு முஸ்லீம்கள் செல் வதும், முஸ்லீம்களின் சமய இசைச்சங்கமமான குவாலி களுக்கு இந்துக்கள் செல்வதும் பரவலாக வழக்கத்தில் இருப்பதையும் நாம் காண்கிறோம். தாகூரின் சமயத் தத்து வத்திற்கும் இக்பாலின் சமயத் தத்துவத்திற்கும் உண்மையான வேறு பாடு அவ்விருவரும் மனித ஆளுமையைப் பற்றியும், மனிதனுக்கும் கடவுளுக்கும் இடையே உள்ள உறவைப் பற்றியும், கொண்டிருந்த கருத்துக்களிலேதான் காணப் படுகிறது. தனி மனிதனின் ஆளுமை என்பது, சாதாரண மனிதக் கண்ணோட்டத்தில் மெய்யெனவும், பரம மெய்ஞானத்தின் கண்ணோட்டத்தில் போலி யெனவும் தாகூர் கூறுகிறார். இறுதிக்கு ஆட்படும் தனி மனித மனதில் இருக்கும் மெய்மையின் நிழல் எதுவாயினும் அது இறுதி யற்ற பரம் பொருளினின்றே பிரதிபலிக்கிறது. இறுதியற்ற பரம் பொருளுடன் இரண்டறக்கலப்பதே அதன் விதி. விதிப்படி, பரம்பொருளை நோக்கி அது ஒவ்வோரடியும் எடுத்து வைக்கும்போது, அது மெய்மையைப் பெற்றாலும், தனது தனித்தன்மையை இழக்கிறது. இறுதியில் சரணாகதி அடைவதே இறையருளின் உச்சநிலையாகும். "மனிதனுடைய மகிழ்ச்சி ஏதேனும் ஒன்றைப் பெறுவதில் இல்லை; மாறாக, தன்னினும் மேலான ஒன்றனுக்குத் தன்னையே அர்ப்பணிப் பதில் தான் ஆனந்தமிருக்கிறது".[1]

ஆனால் இதற்கு மாறாக, இக்பாலோ, தனிமனிதனின் இறுதிக்கு ஆட்படும் தன்மையானது, இறுதியற்ற பரம் பொருளின் தன்மையைப்போலவே மெய்யானது என் கிறார். இறுதியற்ற பரம்பொருளை அணுக இறுதியுடைய மனிதன் தனது தனித்தன்மையை இழப்பதில்லை. மாறாக அவனது தனித்தன்மை நிறைவடைவதுடன் மேலும் விளக்கம் பெறுகிறது. இறுதியற்ற பரம்பொருளுடன் இணைந்த பின்னரும், தனிமனம் தனது தனித்துவத்தை எவ்வாறிழக்காமல் இருக்கமுடியும் என்ற தர்க்கவியல்

1. தாகூர், சாதனா, ப. 152 மேற்படி நூலில் இராதாகிருஷ்ணன் மேற்கோளாகக் கூறியது, ப. 72.

சிக்கலை இவ்வாறு அவர் தீர்க்கிறார்; "இறுதியற்ற பரம் பொருளின் உண்மை இயல்பைத் தவறாகப் புரிந்து கொண்டதாலேயே இச்சிக்கல் ஏற்படுகிறது. உண்மையில் இறுதியற்ற நிலை என்றால், இறுதியற்ற நீட்சிகள் என்று பொருளில்லை. சாத்தியமாகும் நீட்சிகள் அனைத்தையும் ஏற்றுக்கொள்ளாமலும் இதைப்பற்றிச் சிந்திக்க முடியாது. செறிவு நிலையிலே அன்றி நீட்சிநிலையில் அதன் இயல்பு அமையவில்லை. செறிவுநிலையை நாம் ஆழ்ந்து நோக்கி னால், இறுதியற்ற பரம்பொருளில் இருந்து இறுதியுடைய தன்முனைப்பானது தனித்துக் காணப்படாதென்றாலும், வேறுபட்டுத் தெரியும்."[1]

தாகூருடைய தத்துவத்தின் அண்டமென்னும் கருத்து வேதாந்தத்திலிருந்து பெறப்பட்டது. இப்பொருண்மையுலகு பரம்பொருளின் ஒரு இயல்புக் காட்சியாதல், அது, சார்பானதொரு உளதாம் பொருள் என்கிறார் அவர். இறுதியுடைய மனித மனமோ தன்னை ஒரு சுயேட்சையான மெய்மை என்று எண்ணுவதுபோல் அதனையும் எண்ணு கிறது. ஆனால் இது ஒரு மாயை. தான் மற்றும் தானல்லா தவை, மனிதன் மற்றும் பொருண்மையுலகு, ஆகியவை பரம்பொருளின் இரு கூறுகளாகும். ஒன்று செயலுடையது; மற்றது செயலற்றது. பொருண்மையுலகானது, 'தான்' தன்னுடைய ஆன்மீக ஆற்றலைச் செயல்படுத்தும் கள மாகும். இந்த ஆற்றல், போராட்டத்தில் தன்னை வெளிப் படுத்து வதில்லை; மாறாக பொருண்மையுலகுடனான அன்னி யோன்ய உறவில் தன்னைப் புலப்படுத்துகிறது. "உலகத் துடன் தனக்குள்ள உறவுமுறையை பற்றி மனிதன் உணர வில்லை என்றால், சுவர்கள் கூட அன்னியமாகிப் போன சிறைச்சாலையில் தான் அவன் வாழ்கிறான் எனலாம். எல்லாப் பொருள்களிலும் பரம்பொருளைக் காணும்போது தான் அவன் விடுதலை பெறுகின்றான். ஏனெனில் அப்போதுதான் அவன் தான் பிறந்த உலகின் முழுமையான முக்கயத்துவத்தைக் காணுகிறான்; முழுமையான உண்மை

1. இக்பால், மேற்படி நூல், ப. 118

நிலையில் தன்னைக் காண்கிறான்; அப்போதுதான் சர்வம் என்பதுடன் அவனுக்கு நல்லிணக்கம் ஏற்படுகிறது."[1]

இக்பாலின் அண்டம் என்னும் கருத்துகூட, பரம் பொருளென்னும் கருத்தினைப் போலவே குரானிலிருந்து ஒரு பகுதியும் நவீன உயிர்த்துவாதத் தத்துவத்தில் இருந்து ஒரு பகுதியுமாகப் பெறப்பட்டது. இயற்கை உலகானது, கடவுள் என்பதற்கு எதிரிடையான மெய்மையைப் பெற்றிருக்க வில்லை என்றும், மாறாக, 'கடவுளின் ஒரு பழக்கமாக' மெய்மையைப் பெற்றிருக்கிறதென்றும் இக்பால் கூறுகிறார்; "அது, வெற்றிடத்தை ஆக்கிரமித்துக் கொள்ளும் பொருண்மை நிறையன்று. நிகழ்வுகளும், முறைப்படியான நடத்தைகளும், அதன்படி பரம்பொருளின் அமைப்புத் தொகுதியாகவும் அது இருக்கிறது. மனிதனுக்கு குணம் என்பது எப்படியோ, அப்படியே கடவுளுக்கு இயற்கை என்பதும் இருக்கிறது."[2]

எனினும், இறுதியையுடைய மனித மனமோ, பொருண் மையுலகைத் தனக்கு எதிரியாகக் கருதி, அதை வெற்றி கொள்ள முனைகிறது. உலகைப் பற்றிய அதன் அறிவு செய லற்றதன்று; மாறாக இயக்கத் துடிப்புடையது. புலனுணர்வு எல்கைக்கும் அப்பாற்பட்ட ஒரு வகையான 'உள்ளுணர்வு' அது. பொருள்களுடைய இடமும் காலமும் பற்றிய, இடம் பற்றிய, தற்செயலான தொடர்புகளைப்பற்றிய தன் முனைப்பின் கருத்துதான் இந்த உள்ளணர்வு. அந்த நேரத்தில், தன்முனைப்பின் இலக்காக அல்லது நோக்கமாக எதை நிர்ணயித்துள்ளதோ அதற்கேற்ப முழுத் தொகுதி யிலிருந்துதான் தெரிவு மாறுபடும். இலக்குச் சார்ந்த செயல் என்ற பொருளில் எனது குறிக்கோளினை எட்டுவதில் நான் பெற்ற வெற்றியே எனது திறமை என்னும் தனிக் காரணத்தை நம்பவைக்கிறது.

எனவேதான், இயற்கையைப் பற்றிய மனிதனின் கருத்துத் தெளிவுக்கு 'வயப்பட்டு அடிமையாதல்' என்ற

1. தாகூர், சாதனா, ப. 8, மேற்படி நூலில் இராதாகிருஷ்ணன் மேற்கோளாகக் காட்டியது, ப. 19.
2. இக்பால், மேற்படி நூல், பக். 53-54.

சொல்லை இக்பால் பயன்படுத்துகிறார். மனிதனின் தனித் துவங்களை ஒன்றிணைக்கும் வழியாக 'வயப்பட்டு அடிமை யாதலை'க் கருதுகிறார்.

கடவுள், மனிதன், உலகம் ஆகியவை பற்றிய தாகூர் மற்றும் இக்பாலினுடைய கருத்துகளில், அவர்களுடைய வாழ்வில் தத்துவங்களும் பிரதிபலித்தன. நாம் மேலே கண்டது போல், மனித வாழ்க்கையின் நோக்கமென்பது, உபநிடதங்களின் காலத்திலிருந்தே இந்து மனதினை ஆக்கிரமித்துக் கொண்டிருப்பதுதான் என்று தாகூர் கூறு கிறார்: "தனிமனிதனையும், பொருண்மை உலகினையும் வெவ்வேறானவை எனப் பிரித்துக் காட்டுகின்ற அறி யாமைத் திரையை அகற்றுவதும், ஒன்றே ஒன்று-அதாவது பரம்பொருள் மட்டுமே இருக்கிறது என்ற மேலான உண்மையை உணர்வதும் தான்". "இந்தியாவிற்கேயுரிய சிந்தனைப்போக்கில் சொன்னால், மனிதனின் உண்மை யான மீட்சி என்பது, அவித்யம், அதாவது அறியாமை யிலிருந்து மீளுவதே. உண்மையானதும் உடன்பாடானது மான எந்த ஒன்றையும் அழிப்பதனால் அது ஆகாது; ஏனெனில் அவ்வாறு அழிப்பதும் சாத்தியமானதன்று, மாறாக, உண்மையைப் பற்றிய நமது காட்சியைத் தடை செய்கின்ற எதிர்மறையானவற்றை அழிப்பதனால் அது ஆகும். அறியாமை என்ற இந்தத்தடை நீங்கினால் மட்டுமே கண்களை மூடியிருக்கும் இமை மேலெழும்; அதனால் கண்ணுக்கு இழப்பேதும் இல்லை."[1] அப்போதுதான் அவன் பரம மெய்ஞானத்தை உணர்கிறான்.

மேலான இந்த இலக்கினை, புலன்களாலும், காரண அறிவாலும் எட்டமுடியாது. மாறாக, உள்ளுணர்வு என்னும் பகுத்தறிவல்லாத ஒன்றால் மட்டுமே அது இயலும். எனவே, மனதிற்குப் பயிற்சியளிக்கையில், கடும்நோன்பான சுய கட்டுப்பாடு மூலம், அறிவாற்றல் துறைகளைக் கட்டுப் படுத்தியும், இறைமை உணர்வை விழிப்புறச் செய்தும்

1. தாகூர், சாதனா, ப. 72, மேற்படி நூலில் இராதாகிருஷ்ணன் மேற்கோள் ப. 112-13.

வைத்திருப்பது அவசியமாகும். இந்தச் சமயநெறியே, மனித வாழ்வின் தார்மீக நெறியைத் தீர்மானிக்கிறது. மனிதர்கள் அனைவரும் ஒரே மெய்மையின் பல்திரளான வெளிப் பாடுகள் என்ற உணர்வை, ஒருமை என்னும் மேலான தெளிவு நம்மில் எழுப்புகிறது. எனவே, மற்றவர்களை, நம்முள் ஒருவராகக் கருதி, அவர்களிடத்து அன்பு செலுத் தவும், சேவைபுரியவும் நம்மை நாம் அர்ப்பணித்துக் கொள் கிறோம். எல்லாப் புண்ணியங்களுக்கும் இதுவே மூலம்.

மறுதலையாகச் சொன்னால், மனிதர்களிடையே பாகு பாடு காட்டுவது, மற்றவர்களிடத்திலிருந்து நம்மைத் தனித்துப் பார்ப்பது, தனிப்பட்ட விருப்பங்களைப் போற்றி வளர்ப்பது அனைத்தும் பாவங்களுக்கு மூலம். நமது தன்னுணர்தலின் நோக்கெல்லையைக் குறைப்பதும், நமது உணர்வோட் டத்தின் நீட்சியைத் தடுப்பதும், பாவங்களை ஏற்படுத்துவதும், நமது கடவுளிடமிருந்து நம்மைச் சேய்மைப் படுத்துகின்ற பெருந்தடையாய் நம்முள்ளே இருப்பதும், ஐக்கியத்திலிருந்து பிரித்து, தனித்தியங்க முனையும் திமிரை ஏற்படுத்துவதும் நமது விருப்பங்களே, ஏனெனில் பாவம் என்பது வெறும் செயல்மட்டுமன்று. நமது இலக்கு வரம்புற்றது எனவும், நாமே பரமஞானம் என்றும், நாமனைவரும் ஒன்றல்லவென்றும் மாறாக ஒவ்வொருவரும் அவரவருக்காக இருக்கிறோ மென்றும், தனித்தனியாக உளதாயிருத்தல் என்றும் எண்ணுகின்ற வாழ்வியலின் மனப் போக்கு அது."[1]

நச்சுப் போன்றதான மனிதனின் விருப்பங்களின்றும் அவனை விடுவிப்பது கவிதையின் செயலாகும். "நாங்கள் (கவிஞர்கள்) மனிதர்களை அவர்களது விருப்பங்களின்றும் விடுவிக்கிறோம்."[2] கலைஞன் தனது உயிர்ப்பை சுயேட் சையான தனித்துவம் என்ற மாயையில் இருந்து விடுவித்து, தான் என்பதற்கும் தான் அல்லாததற்கும் இடையேயான

1. தாகூர், மேற்படி நூல் ப. 111, இராதாகிருஷ்ணன் மேற் கோள் காட்டியது, ப. 94.
2. தாகூர், வசந்தத்தின் சுழற்சி, ப. 18, மேற்படி நூலில் இராதா கிருஷ்ணனின் மேற்கோள், ப.121.

வேறுபாட்டைக் களைந்து, அண்டத்தை நோக்கி, "நீ இருக்குமிடத்தில் நான் என்னவாக இருக்கிறேன் என்பதையும் நான் காண்கிறேன்"[1] என்றும் கூறும் போதுதான் கலைஞனும் விருப்பத்தில் இருந்து விடுபடுகிறான்.

மெய்மைக்காட்சியைப் பற்றிய இந்தப் பேரின்பம் தான், கலைக்கும் கவிதைக்கும் ஆன்மாவாகத் திகழ்கிறது. "பண்டைய இந்தியாவிலிருந்த சொல்லணிவல்லார் அனுபவித்தலே-ஆர்வமற்று அனுபவித்தலே இலக்கியத்தின் ஆன்மா எனச் சொல்லத் தயங்கவில்லை".[2]

இனி, இக்பாலின் வாழ்வியல் தத்துவத்தைப் பார்த்தோமானால், இருந்த நிலையினின்றும் உருப்பெறும் நிலைக்கு வந்தது போலவும், அமைதியான உலகிலிருந்து சச்சரவு நிறைந்த உலகிற்கு வந்தது போலவும் நாம் உணர்கிறோம். தாகூர் கூட தனக்கேயுரிய பாணியில் செயலினை வலியுறுத்திக் கூறினாலும், அவர் கூறும் இயலாற்றல் மூலக் கோட்பாடு, அவருடைய அடிப்படையான தத்துவத்தின் பின்னிப்பிணைந்த ஒரங்கமாக இல்லாமல், ஒரு புறக் காரணியாகவே இருக்கிறது. இக்பாலின் லெபன் சான்ஸ்சௌங்கில், செயலும் போராட்டமும் முழு அமைப்பின் முக்கியக்காரணியாக இருக்கின்றன. மனித வாழ்வின் இலக்கு, ஒருவன் தன்னை தானல்லாத ஒன்றனிடத்து ஐக்கியப்படுத்திக் கொள்வதன்றென்றும், மாறாக தன்னை நிலைநிறுத்தி ஒருங்கிணைத்துக் கொள்வதே என்றும் இக்பால் கூறுகிறார். கடவுள் என்பதைப் பரம்பொருளென்றும், தனித்துவத்தின் மூல முதல் வடிவம் என்றும் அவர் கூறுகிறார். பரம்பொருளைப் போல தன்னை மாற்றிக் கொள்ள, மனிதன் தன்னால் இயன்ற அளவு முயல வேண்டும்; அதற்காகத் தன்னுடைய ஆளுமையைத் தேவைக்கேற்ப விரித்தோ, ஒருங்கிணைத்தோ மாற்ற வேண்டும். இதற்காக மனிதன் தன்னைச் சுற்றியுள்ள உலகை ஆக்கப்

1. தாகூர், பர்சனாலிட்டி ப.22, மேற்படி நூலில் இராதா கிருஷ்ணனின் மேற்கோள், ப. 131.
2. தாகூர், மே.ப.நூல், ப. 8, இராதாகிருஷ்ணன் மேற்கோள், ப. 126.

பூர்வமான வழியில் பயன்படுத்திக் கொள்ளுதல் அவசிய மாகிறது. அதாவது, இயற்கையின் ஆற்றலையும், அதன் இயக்க விதிகளையும் அறிந்துகொண்டு அவற்றைத் தனது நோக்கத்திற்காகப் பயன்படுத்திக் கொள்வது அவசிய மாகியது. "மேம்பட்டதொரு உலகைக் கற்பனை செய்யும் ஆற்றலுடன், இருப்பதை இருக்கவேண்டியதாக வார்க்கும் திறனும் கொண்ட மனிதனிடம் உள்ள தன்முனைப்பானது, தனித் துவத்தை போற்றும் பேரார்வத்தில், முடிவற்ற அவனுடைய வாழ்க்கையிலே செயல்படவேண்டியுள்ள பல் வேறான சூழல்களிலும் மிகச்சிறப்பாகச் செயலாற்றிப் பெருமளவு பயனைப் பெறத் தூண்டும்."[1]

மெய்மை பற்றிய கருத்துத் தெளிவில், ஸுபிகளின் எளிய சுயகட்டுப்பாட்டினைக் காட்டிலும், இயற்கையை வெற்றிகொள்ளவேண்டுமென்ற போராட்டமே பேருந்தி வியாக இருக்கிறது. மனித குலத்தின் ஆளுமை மேம் பாட்டுக்கு, இயற்கையுடனான போராட்டம் அவசிய மென்று வலியுறுத்தும் இக்பால் கூறுகிறார்; "அது எழுப்பு கின்ற தடையைக் கடந்துவர மேற்கொள்ளும் அறிவாற்றல் முயற்சியானது நமது வாழ்வியலை வளப்படுத்தி மேம்படுத் துவதுடன், நமது அகநோக்கைக் கூர்மையாக்கி, மனித குல அனுபவங்களின் நுண்ணிய கூறுகளினிடையே ஊடுருவிச் செல்ல நம்மை ஆயத்தப்படுத்துகிறது"[2]

இந்த அண்டத்தைப் பற்றிய ஆழ்ந்த அறிவில், நுண்ணறிவு மட்டுமின்றி ஆன்மீக மாண்பும் உள்ளது. "இயற்கையைப் பற்றிய நமது கணிப்பில், பரம்பொருளுடன் ஒருவகையான நெருக்கத்தைக் காண முயலுகிறோம்; இது இன்னொரு வகையான வழிபாடு".[3] ஆனால் மனிதன் நன்மை தீமைகளுக்கு மேற்பட்டவன் என்றும், சமுதாய விதிகளுக்குக் கட்டுப்படாதவன் என்றும் ஜெர்மானிய மெய்விளக்கியலாளர் கூறியதை இக்பால் பின்பற்ற

1. இக்பால், மேற்படி நூல், ப. 73.
2. மேற்படி நூல், ப. 15
3. மேற்படி நூல், ப. 58.

வில்லை. சுதந்தரம், சகோதரத்துவம், சமத்துவம் ஆகியவற்றின் அடிப் படையில் அமைந்த சமுதாயத்தில் தெய்வநெறிச் சட்டங் களுக்கு இணங்கி நடப்பதன் மூலமே சரியான மனித இயல்பு உருவாக முடியும் என்று இக்பால் கூறுகிறார். தாகூரைப் போலவே, அறநெறிவாழ்வுக்கு அடிப்படை மனிதகுல ஒருமையே என்னும் கருத்தை இக்பாலும் ஏற்கிறார். எனினும் இக்கருத்தை அவர் ஒருமையான பரம்பொருளின்று பெறாமல் படைப் பிலிருந்து பெறுகிறார். ஒரே பரம் பொருளின் சிறப்புக் கூறுகள் என்பதால் மனிதர்கள் அனைவரும் ஒன்றலலர்; மாறாக, ஒரே படைப்பாளனால் படைக்கப்பட்டதாலும், ஒரே மாதிரியான இயற்கை ஆற்றல்கள் தரப்பட்டதாலும், ஒரேமாதிரியான வாழ்வியல் நெறிக்கு இணங்க வேண்டுமென விதித்ததாலும் அவர்கள் அனைவரும் ஒன்றாகின்றனர். இந்த விதியின் வரம்புகளுக்குட்பட்டு மெய்மை என்னும் புதிரை காணத்துடிக்கின்ற நிலைக்கு மனிதனை இட்டுச் செல்லும்போது அவன், இயற்கை ஆற்றல்களைக் கட்டுப்படுத்துகின்றான். அப்போது சாசுவதமான வாழ்வைப் பகிர்ந்துகொண்டு, நிலவுலகில் கடவுளின் துணை ஆளுநராகும் அந்தஸ்துக்கு அருகதை பெறுகின்ற நிலையை, அறநெறிக்கும் கலைக்கும் ஏற்புடைய இயல்பு நிலையாகும்.

எல்லாக்கலைகளின் நோக்கமும் மெய்ஞானத்தை உள்ளுணர்வால் அறிவதே என்ற தாகூரின் கருத்தை இக்பாலும் ஒப்புகிறார். ஆனால், கலைகளின் செயல் பாடுகள் பற்றிய அவருடைய கருத்து, தாகூருடையதின்றும் பெரிதும் வேறுபடுகிறது. தான் மற்றும் தானல்லாதது ஆகிய வற்றுக்கு இடையேயான வேறுபாட்டை நீக்க முயலுவதற்கு அப்பாலும், அந்த வேறுபாட்டை மேலும் வலியுறுத்தி, அதாவது, மனிதனின் தனித்துவத்தை ஒன்றுசேர்த்து நிறை வாக்கி, அதன்மூலம் அவனை அழிவற்றவனாக ஆக்குவதே கலை என்கிறார் இக்பால். அது ஒருபோதும் இளைப் பாறுதலையோ, மெல்லிய வெறியுணர்வையோ, எதிர்ப்

பின்றி உடன்படுதலையோ தூண்டக் கூடாது. மாறாக, ஆக்கப்பூர்வமான அமைதியற்ற சூழலையும், ஊக்கத்துடிப் பினையும், தீர்க்கதரிசியுடைய ஆர்வத்தையும் அது ஏற்படுத்த வேண்டும். "வாழ்க்கை என்ற முடிவில்லாத பெருந்தீயில், சிறுபொறி போன்ற மூச்சு விடும் கணங்கள் மட்டும் கலையின் நோக்கமன்று... கவிஞனின் பாட்டா கட்டும் அல்லது பாணனின் நாதமா கட்டும்; மலர்களுக்கு மனச்சோர் வூட்டுவது காலைத்தென்றலன்று. வீழ்ந்த தேசங்கள் அற்புத நிகழ்ச்சியாலன்றி எழுச்சியடைந்த தில்லை. உண்மையான கலை, மோஸஸின் மந்திரக்கோல் போன்று, அற்புதங்களை ஆற்றும்."[1]

இவ்வாறாக, வெல்டான்சௌங் பற்றியதொரு தோற்றம், கல்வியறிவு பெற்ற இந்துக்கள் மற்றும் முஸ்லீம் களின் நிலை, தாகூர் மற்றும் இக்பாலின் தத்துவங்களின் வாயிலாக நமக்குப் புலப்படுகிறது. இந்திய மனதின் ஆழத்தில், ஒரே ஆதாரத்தில் இருந்து இருவகையான சமய உணர்வு நீரோட்டங்கள் தோன்றி ஒரே கால்வாயில் ஓடி, அவற்றுக்கிடையே வேறுபடுத்திப் பார்க்கமுடியாத நிலை இருப்பதை நாம் காண்கிறோம். ஆழத்திலிருந்து மேல்மட்டத் திற்கு வரும்போதுதான், பகுப்பாய்வுச் சிந்தனை நிலையில் அவை, இந்து சமயம் என்றும் முஸ்லீம் சமயம் என்றும் இருவேறான நீரோட்டங்களாக வெவ்வேறு திசைகளில் செல்கின்றன. ஆனாலும், பரந்துபட்ட சமூக, தார்மீக, அழகியல் வாழ்வில் அவை மீண்டும் ஒன்று சேர்வதை நாம் காண்கிறோம்.

இந்துக்கள் மற்றும் முஸ்லீம்களின் பண்பாட்டு வாழ்வின் திண்மைக் கூறுகளைப் பார்க்கும்போது, கடந்த 200 ஆண்டுகளாகப் பிரிவனைப் போக்குகள் நிலவிய போதிலும், அக்பரின் ஆட்சிக்காலத்தின் போது ஏற்பட்ட பண்பாட்டுக் கலப்புக்குக் காரணமாகவும் விளைவாகவும் இருந்த பெரும்பாலான பொதுக்கூறுகள் இன்னும் இருப்

1. இக்பால், மேற்படி நூல்.

பதையும், நவீன மேற்கத்திய பண்பாட்டின் தாக்குறவுகளால் பொதுவான புதிய பின்னணி ஒன்று உருவாக்கப்பட்டிருப் பதையும் அறிகிறோம்.

இந்துக்களின் அறநெறிக் கருத்துகளும், முஸ்லீம்களின் அறநெறிக் கருத்துகளும் வேறுபட்ட தத்துவக் கண்ணோட் டத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டவை என்றாலும், அவர் களுடைய சமய அனுபவங்கள் ஒரேமாதிரியாக இருப்ப தாலும், பொதுவான இயற்கைச் சூழலும் பொருளாதாரச் சூழலும் நிலவுவதாலும், இரு சமயத்தாரின் நடைமுறை நெறி களும், அறநெறிகளும் பெருமளவுக்கு ஒரே மாதிரியாக இருக்கின்றன. இதற்கு இரண்டே இரண்டு எடுத்துக் காட்டு களைக் காட்டலாம். கடவுளின்பால் காட்டும் அன்புக்கும் பக்திக்கும் அடுத்ததாக, மனிதகுலத்தின்பால் காட்டும் நேயமே மிக உயர்ந்ததென்று இந்துக்களும் முஸ்லீம்களும் கருதுகின்றனர். பொதுநலநோக்கு, சமூக சேவை, பெருந் தன்மை, உறவினர்பால் அன்புசெலுத்தல், விருந்தோம்பல்-சுருங்கச் சொன்னால் 'அறம்' என்ற கிறித்துவ சொல்லில் அடங்கிய அனைத்துக் குணங்களையும்-இரு சமயத்தாரும், முறைமை, மதியுடைமை வரையுடைமை, நோன்மை என்னும் கிரேக்கர்களின் நான்கு நெறிகளைக் காட்டிலும் மேலாகப் போற்றினர். இன்னும் குறிப்பிடத் தக்கது என்னவென்றால் இரு சமயத்தாரும் இந்த நல்லியல்புகளை, அவை தீமையா குமளவுக்குப் போற்றியது தான். பொதுநல நோக்கு, சேவை, விருந்தோம்பல் போன்ற பண்புகளுடைய சான்றோரைப் போக்கிரிகளும் ஊதாரிகளும் தமக்குச் சாதகமாகப் பயன் படுத்திக் கொள்கின்றனர். பெருந்தன்மையான போக் கினால் பிச்சையெடுத்தலையே தொழிலாகக் கொண்ட வர்களை உருவாக்கியதுடன் மட்டுமின்றி, சாறுண்ணி களாய் வாழ்வோர் பலரும் தோன்றினர். உறவினர்கள்பால் காட்டிய அன்பு, வேண்டியவர்களுக்குச் சலுகையளிக்கின்ற நடைமுறையாக மாறிவிட்டது. 'சான்றாண்மை' என்ற பொருள்படும் 'முருவாட்' என்ற அராபிச் சொல் இந்திய மக்களின் பொதுவான நேயத்தைக் குறிக்கப் பயன்படுத்தப்

பட்டது. ஆனால் இப்போது அச்சொல், முதுகெலும்பில்லாமல் அருளிரக்கம் காட்டுவது என்ற பொருள்படுமாறு வெகுவாக மாறி விட்டது.

வேறு எந்த மக்களைக் காட்டிலும் இந்தியாவின் இந்துக் களும் முஸ்லீம்களும் நடுவுநிலைமை, நாணம், தன்னடக்கம் ஆகிய மாண்புகளுக்கு பெரிதும் முக்கியத் துவம் அளித்தனர். இம்மக்களின் பொதுவான அறநெறிக் கோட்பாடுகளுக்கும், மேற்கத்திய மக்களின் கோட்பாடு களுக்கும் முக்கியமான வேறுபாடு உண்டு. பாலியல் தொடர்பான குற்றங்களைக் காட்டிலும் சொத்துக்களுக்கு எதிரான குற்றங்களை மிகக் கடுமையானவையான மேலை நாட்டினர் கருதுகின்றனர். ஆனால் இந்திய முஸ்லீம்களும் இந்துக்களும் திருட்டுக் குற்றங்களைக் காட்டிலும் தன்னடக்கமற்ற சிற்றின்பக் குற்றங்களைப் பெரிதாக எண்ணினர்.

இன்னும் சொல்லப்போனால், இந்துக்கள் மற்றும் முஸ்லீம்களின் சமுதாயவாழ்க்கையும், குடும்பவாழ்க்கையும் ஒரே மாதிரியாக இருக்கின்றன. சமுதாய ரீதியாக மக்க ளிடையே எவ்வித வேறுபாட்டையும் ஏற்காத சமயத்தைச் சேர்ந்தவர்களான முஸ்லீம்களிடையே எவ்விதமான சமுதாய அடுக்கு முறையும் இருக்காது என்றே எவரும் எதிர் பார்ப்பர். ஆனால் அவர்களிடையே இனவழியாகவும், பரம் பரைவழியாகவும் தொழில்சார்ந்த பிரிவாக, ஒரு சாதி முறைபோன்று பிரிக்கப்பட்டுள்ளதை நாம் காண்கிறோம். முஸ்லீம்களின் சமுதாயப் பிரிவுகள் தமக்குள் கொண்டிருந்த உறவுமுறைக்கும், இந்து சமயத்தின் சாதிப்பிரிவுகளும் துணைச் சாதிகளும் கொண்டிருந்த உறவுமுறைக்கும் வேறு பாடு இருந்தது என்றாலும், அந்த வேறுபாடு அளவில் வித்தியாசப்பட்டதேயன்றி அது ஒரு தனிப்பிரிவாக இருக்க வில்லை. முஸ்லீம்களின் பல்வேறு சமூகப் பிரிவுகளைச் சேர்ந்த மரபுவழா மக்கள் அனைவரும் ஒரு சேர உண வருந்துகின்றனர். ஆனால், இந்துக்களில் மரபுவழாப் பிரிவினர் அவ்வாறுண்பதைக் கனவில் கூட நினைத்துப் பார்ப்பதில்லை. அதனால், அங்கே கலப்புத் திருமணமும் நடை பெறுவதில்லை.

இரு சமூகத்தினரின் குடும்பவாழ்வும் ஒரே மாதிரி யாகவே இருக்கின்றது. இவர்களுடைய குடும்பம் என்பது மேலைநாட்டு மக்களைப்போல தம்பதியர் மற்றும் அவர் களுடைய குழந்தைகள் மட்டும் அடங்கிய ஒரு சிறிய அலகாக இராமல், தூரத்து உறவினர்களுடன் பொதுவான வீடும், கூட்டு வரவு-செலவுக்கணக்கும் கொண்டதாக மிகப் பெரிய அலகாக இருக்கிறது.

கூட்டுக் குடும்பச் சொத்து இருக்கவேண்டுமென்று இந்து தர்மசாஸ்திரமும், ஒருவனுடைய மறைவுக்குப் பின்னர் அவனுடைய சொத்துக்கள் அவனுடைய மனைவிக்கும் மக்களுக்கும் பகிர்ந்தளிக்கப்பட வேண்டுமென்று முஸ்லீம் ஷரியத்தும் வலியுறுத்தினாலும் நடைமுறையில் அத்தகைய பாகப்பிரிவினைகள் பொதுவாகக் காணப்படவில்லை. ஒரு சராசரி இந்து அல்லது முஸ்லீம் குடும்பத்தின் பொதுவான வரவு செலவுத் திட்டத்தைத் தந்தை அல்லது குடும்பத்தில் வருவாய் ஈடுட்டுகின்ற மூத்த உறுப்பினர் நிர்வகிக்கிறார். மிகப்பெரிய குடும்பமாக இருந்தாலும் பெரும்பாலும் குடும்பஉறுப்பினர்கள் அனைவரும் ஒரு நபரின் வரு வாயையே நம்பி வாழ்கின்றனர். அவர்களுக்கு உழைத்துக் கொட்டியே அவன் மரணத்தைத் தழுவுகிறான். குடும்ப உறுப்பினர்கள் அனைவரும் பரஸ்பரம் மற்ற உறுப் பினர்களின் சுகதுக்கங்களை பகிர்ந்து கொள்வதுடன் மட்டு மின்றி, மற்றவர்களுடைய தனிப்பட்ட விஷயமானாலும், பொதுப்படையான விஷயமானாலும் அவற்றில் தலையிடு கின்ற உரிமையும் பெற்றிருக்கின்றனர்.

வயதில் மூத்தவர்களுக்கு, அதிலும் குறிப்பாக பெற்றோர்களுக்கு ஒருவன் கீழ்ப்படிவது இந்து மக்க ளிடையேயும் முஸ்லீம் மக்களிடையேயும் ஒவ்வொருடைய புனிதக் கடமையாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. அவ்வாறே மனைவி யானவள் கணவனுக்குக் கீழ்ப்படிதலும் கருதப்படுகிறது. இந்துக் குடும்பத்திலும் முஸ்லீம் குடும்பத்திலும் பெண்ணின் நிலை கிட்டத்தட்ட ஒரே மாதிரியாகத் தான் இருக்கிறது. பெண்களுக்கு இஸ்லாத்தில் அதிக உரிமைகள் கொடுக்கப் பட்டிருந்தாலும், அறிவுத் தெளிவு பெற்ற சிலரைத் தவிர,

நடைமுறையில், இந்துக்குடும்பங்களைப் போலவே, முஸ்லீம் ஆண் மக்களைவிட பெண்கள் கீழானவர்கள் என்ற கருத்தே ஓங்கியிருக்கிறது. முஸ்லீம் சமுதாயத்தில் பெண்களைத் தனித்து வைப்பது மிகக் கடுமையாகப் பின்பற்றப் படுவதுடன், அவர்களுக்குக் கல்வியறிவு அளிப்பது பற்றி உரிய கவனமும் செலுத்தப் படுவதில்லை. அவர்களில் பெரும் பாலோருக்குத் தமது இஸ்லாமிய மதச் சட்டம் வழங்கியுள்ள உரிமைகள்பற்றி (பிரிட்டிஷ் அரசாக இருந்ததால் அப்போது இந்தியக் குடியரசு அதை ஒப்புக் கொண்டது) அறியாதிருக்கின்றனர்; அல்லது அவ்வுரிமை களுக்காகப் போராட வழியின்றி இருக்கின்றனர். எனினும் கடந்த பத்தாண்டுகளில் இந்நிலைமையில் குறிப்பிடத்தக்க அளவுக்கு மாற்றம் நிகழ்ந்திருக்கிறது. கற்றறிந்த இந்து சமூக மகளிரிடையே பெருமளவுக்கும், முஸ்லீம் மகளிரிடையே சற்றுக் குறைவாகவும் தமது கண்ணியத்தைப் பற்றியும் உரிமைகளைப் பற்றியும் விழிப்புணர்வு ஏற்பட்டு, சமூகத்தில் அவர்களுக் குரிய இடத்தைப் பெறத் தொடர்ந்து முயன்று வருவதை நாம் காணலாம்.

இரு சமூகத்தினரின் உணவு, உடை மற்றும் பொதுவான வாழ்க்கைமுறையில் சிறிய வேறுபாடுகளைத் தவிர மற்றவை கிட்டத்தட்ட ஒன்றாகவே இருப்பதையும் காண் கிறோம். அவற்றிலே பல பிரிவுகள் இருக்கலாம்; ஆனால் அவை வட்டார அடிப்படையிலானவையே அன்றி இன வழியானவை அல்ல. இந்துஸ்தானி பண் பாட்டின் தாக்குறவு இன்னும் நீடித்திருக்கின்ற பகுதிகளில், குறிப்பாக வட இந்தியாவில், இந்துக்களும் முஸ்லீம்களும் பின்பற்றுகின்ற பிறப்பு, இறப்பு திருமணம் போன்றவை தொடர்பான சடங்குகளும் ஒரேமாதிரியாகவே இருக் கின்றன.

ஆயினும் இந்துக்களையும் முஸ்லீம்களையும் ஆழ்ந்த உணர்ப்பூர்வமாகப் பின்னிப்பிணைக்கின்ற ஆற்றல்மிகு விசையாக, முகலாயர் காலத்தில் இருந்ததைப் போன்று இன்றும் இருப்பது நுண்கலைகளே. கலைகளைப்பற்றிய அவர்களுடைய தத்துவார்த்தச் சிந்தனைகள் (தாகூரும்

இக்பாலும் நமக்குச் சொல்லியது போல) வேறுபட்டிருந் தாலும், இதயத்தின் ஆழத்திலிருந்து வெளிப்பட்ட முருகிய லுணர்வு அனுபவத்தில் அவர்கள் கண்ட ஒருமை, அறி வாற்றல் சார்ந்த வேறுபாடுகள் அனைத்தையும் துடைத் தழித்து விடுகிறது. இந்தியத் தாயின் புதல்வர்கள் அனை வரும் இந்துக்களும், முஸ்லீம்களும் ஏனையோரும்-கலை என்னும் உச்ச நிலையின் உட்புகும்போது அவர்களுடைய வாழ்க்கை என்னும் பொது நீரோடை ஒரே சுருதியுடன் இயங்குவதையும் ஒரே சீற்றத்தால் போராடுவதையும், ஒரே அமைதியாய் ஆறுதல் பெறுவதையும் உணர்கின்றனர். மற்றவர் பேசும் மொழியின் ஒரு சொல்லைக் கூட அறிந் திராத பல வட்டாரங்களைச் சேர்ந்த மக்கள், வார்த்தை களுக்குப் பதிலாக உணர்வுகளையும் வண்ணங்களையும் பயன்படுத்துகின்ற இதயத்தின் பொதுமொழியைப் புரிந்து கொள்கின்றனர். கலைத்துறையின் ஒவ்வொரு பிரிவிலும் இந்துகலைஞர்களும் முஸ்லீம் கலைஞர்களும் மெய்யான சகோதர உணர்வை வெளிப்படுத்துகின்றனர். அவ் வுணர்வே, இந்தியாவின் பண்பாட்டு ஒருமை உருவாகி விடும் எனும் நம்பிக்கையை ஊட்டுகின்ற பிரகாசமான சமிக்ஞையாக இருக்கிறது.

முஸ்லீம்கள் மற்றும் இந்துக்களின் பண்பாட்டு வாழ்வில் உள்ள இந்தப் பொதுக்கூறுகளுடன் நவீன மேற் கத்திய தாக்குறவால் ஏற்பட்ட ஒருமைச் சக்திகளான ஆங்கில மொழி, ஜனநாயக அமைப்புகள் மற்றும் கருத்துகள், பொதுவான தாராளமனப்போக்கு, அறிவியல் அணுகு முறை, பொருாதாரக்காரணிகளைப் பற்றிய தெளிந்த அறிவு போன்றவற்றைச் சேர்த்தோமானால்-இந்திய தேசியப் பண் பாடு ஆரோக்கியமான வழியில் கிளைத்துத் தழைக்க தயாராக இருக்கும் பட்சத்தில், அதன் அமைப்புக்கு ஏற்ப முஸ்லீம் சிறுபான்மையினர் தம்மை எளிதாகத் தகவமைத்துக் கொள்வர் என்ற முடிவுக்கு நம்மை இட்டுச் செல்லும் பல உண்மைகளை நாம் காணவியலும்.

ஆனால் துரதிர்ஷ்டவசமாக பெரும்பான்மையான இந்து மக்களின் ஆதரவுடன் சில மாநிலங்களில் பின்பற்றப்

படும் மொழிக் கொள்கையினால், முஸ்லீம் மக்களிடையே அவர்களது பண்பாட்டுக் கருத்தாங்களை எவ்விதக் கட்டுப் பாடுமின்றி வளர்க்கவகை செய்கின்ற பண்பாட்டு ஒருமையைப் பெரும்பான்மை சமூகத்தினர் அனுமதிக்க மாட்டார்களோ என்ற அச்சம் உருவாகியிருக்கிறது. 1937- 1947 ஆகிய பத்தாண்டு காலத்தில் உருவான தற்கொலைக்குச் சமமான பிரிவினைக் கொள்கையினாலும், ஜமீன்தாரி முறை ஒழிப்பாலும் அரசுப் பணிகளில் முஸ்லீம்களின் பங்குக்குறைப்பாலும் ஏற்பட்ட பொருளாதார நெருக்கடி யினாலும், பெரும்பான்மையான மத்தியதர முஸ்லீம் களிடையே மனக்கசப்புத் தோன்றியது. அதனால், அரசியல் சாசனத்தில் உத்தரவாதமளிக்கப்பட்டுள்ள பண்பாட்டு உரிமைகளில் தலையிடுவதான, எந்தச் செயலைக் கண்டும் அவர்கள் கடுஞ்சீற்றம் கொள்கின்றனர். சிறப்பாக அவர்கள் எடுத்துரைக்கும் மனக்குறைகளை அடுத்த அத்தியாயத்தில் நாம் விவாதிப்போம். எனினும் இந்திய முஸ்லீம்கள் எதிர்கொள்ளும் பொதுவான பிரச்சினையைப் பற்றி ஒரிரு வார்த்தைகள் சொல்லுவது இங்கே மேம்போக்கானதாக இருக்காது. ஏனெனில் முஸ்லீம் அல்லாதாரில் வெகுசிலரே அத்தகையதோர் பிரச்சினை இருக்கிறதென்றும், இன்னும் விரல்விட்டு எண்ணக் கூடியவர்கள் மட்டுமே அப்பிரச் சினைக்குத் துரிதமான தீர்வு காணவேண்டும் என்றும் தெரிந்திருக்கின்றனர். முஸ்லீம் மத்தியதரப்பிரிவினர், குறிப் பாக வடஇந்தியாவிலிருந்தவர்கள், தில்லி சுல்தான் ஆட்சி ஏற்பட்டதிலிருந்து இன்று வரையான சுமார் ஏழுரை நூற்றாண்டுகளாகத் தமது வாழ்க்கைக்கு ஜமீன்தாரி அல்லது ஜகிர்தாரி முறையையும், அரசாங்கப் பணிகளையும் மட்டுமே நம்பியிருந்தனர். இப்போது அவர்கள் தமது ஜமீன்தாரி உரிமைகளை இழந்ததுடன் அரசாங்கப் பணிகளிலும் தமது பங்கினை மெல்ல இழந்து வருகின்றனர் (துவக்கத்தில் மொத்த மக்கள் தொகையில் முஸ்லீம்களின் விகிதத்தைப் பொறுத்தே அரசுப்பணிகளிலும் அவர்களுடைய பங்கி ருந்தது) வேலை வாய்ப்புக்கான துறைகளில் ஏற்கனவே நெரிசல் மிகுந்திருப்பதால் அவர்களில் பெரும்பாலோர்

பட்டினி நிலைக்குத் தள்ளப்படும் நிலை உருவாகியிருக்கிறது. அரசு மேற்கொண்ட நடவடிக்கைகள் நியாயமானவை என்றாலும், அவற்றால் முஸ்லீம்கள் வெகுவாகப் பாதிக்கப் பட்டுள்ளனர் என்பதும், அநதச் சமூக மக்கள் அனைவரும் நம்பிக்கையற்ற நிலையிலே தள்ளப்பட்டிருக்கின்றனர் என்பதும் ஒப்புக் கொள்ளப் பட்டிருக்கிறது. வேலையின்மைப் பிரச்சினை மத்திய தரப்பிரிவு முஸ்லீம்களை மட்டுமே பாதித்திருக்கிறது என்று சொல்ல முடியாது என்றாலும், அப்பிரச்சினையை எதிர் கொள்ளும் வேறெந்தப் பிரிவினரைக் காட்டிலும் விசேஷ கவனம் செலுத்தப்படவேண்டிய அளவுக்குக் கடுமையாக அவர்களைப் பாதித்திருக்கிறது என்பது உண்மையே. முஸ்லீம்கள் மற்றும் ஏனைய சிறுபான்மைப் பிரிவினரின் நியாயமான பொருளாதாரக் குறைகளையும், பண்பாட்டுக் குறைகளையும் நிவர்த்திக்க அரசு தன்னாலியன்ற அளவுக்கு முயல்கிறது என்பதை ஒப்புக் கொண்டாக வேண்டும். துரதிர்ஷ்டவசமாக அரசின் கொள்கையினால் ஏற்பட்டிருக்க வேண்டிய அளவுக்குப் பயன் இதுவரை உருவாகவில்லை; திட்டங்களை, அமல் படுத்துவதில் உள்ள மெத்தனப் போக்கு இதற்கு ஓரளவு காரண மென்றாலும், இனவாத முஸ்லீம் தலைமையின் பொறுப்பற்ற போக்கே பிரதான காரணமாகும்.

நாம் விவாதித்துக் கொண்டிருக்கின்ற கருத்திலே இவ்விஷயத்தைக் கவனத்தில் கொண்டால், மனக் குழப்பமும் பொருளாதார நெருக்கடியும் நிறைந்த சூழலில் இந்தச் சிறு பான்மைப்பிரிவினரின் மனதிலே தமது பண்பாட்டு உரிமைகள் மதிக்கப்படுவதில்லை என்ற உணர்வே மேலோங்கியிருக்கும். பண்பாட்டு ஒருமைக்கும் நாட்டின் முன்னேற்றத்துக்கும் அச்சுறுத்தலைத் தருகின்ற மூல காரணமான இந்த உணர்வைக்களைய எல்லா வகையான முயற்சிகளும் மேற்கொள்ளப்பட வேண்டும். இங்கே நாம் குறிப்பிடுவது அதிருப்தி அடைந்த இந்திய முஸ்லீம் பாகிஸ்தானுடன் சேர்ந்து கொண்டு அரசியல் சூழ்ச்சியில் ஈடுபடலாம் என்ற அச்சுறுத்தலைப்பற்றி அன்று

என்பதை நாம் தெளிவு படுத்திக் கொள்ளவேண்டும்; அவர்கள் அத்தகைய மனோ நிலையிலும் செயல் நிலையிலும் இல்லை. அவர்களில் சிலர், நாட்டுக்குள்ளேயே செயல்படும் உட்பகைச் சக்திகளின் கையாள்களாக மாறிவிடக்கூடிய வாய்ப்பு இருக்கிறது. இந்தியப் பண்பாட்டுக்கும் செழிப்புக்கும் கடந்தகாலத்தில் பெரும் பங்களிப்புச் செய்தவர்களும், வருங்காலத்திலும் அவ்வாறு செயல்படும் ஆற்றல் வாய்ந்தவர்களுமான முஸ்லீம்கள், மனச்சோர்வுற்று, நம்பிக் கையிழந்து, சோம்பி, செயலற்றுப் போய் நாட்டின் முன்னேற்றத்துக்குப் பெருந்தடையாய் மாறி விடக்கூடிய நிலையே மிகவும் கடுமையான அச்சுறுத்த லாகும். முஸ்லீம்களில் பெரும்பாண்மையோர் தொன்மை யான இந்தியப் பாரம்பரியத்தைச் சேர்ந்த இம்மண்ணின் மைந்தர்கள் என்பதையும், சிறிய விழுக்காட்டினரே எட்டாம் நூற்றாண்டில் இருந்து பதினாறாம் நூற்றாண் டுக்கு இடைப் பட்டகாலத்தில் இந்தியாவிற்கு வந்து பின்னர் முழுவதும் இந்தியமயமாகிப் போனவர்கள் என்பதையும், அதனால் இந்திய சமூகத்தின் பின்னிப் பிணைந்த ஒரங்கமாக அச்சமூகத்தினர் ஆகி விட்டனர் என்பதையும், இஸ்லாத்தின் நெறிகள் இந்திய ஆன்மாவின் உள்ளார்ந்த உயர்ச்சியைத் தொட்டுவிட்டதால் அதன் அழைப்புக்கு அவர்கள் செவி சாய்க்கின்றனர் என்பதையும், நாம் நினைவிலிருத்த வேண்டும். இந்திய முஸ்லீம்களின் அந்தஸ்து குறைக்கப்பட்டு அவர்கள் புறந்தள்ளப் படுவார்களெனின், நல்லிணக் கத்துடன் கூடிய வளர்ச்சிக்கு வேண்டிய அத்தியாவசிய இடு பொருள் வழங்கும் இந்திய அமைப்பின் முக்கியப்பகுதி முடங்கிப்போய் அதனால் முழுமைக்கும் பேரிருப்பே ஏற்படும் என்பதை நாமறிய வேண்டும்.

* * *

இதுகாறும் நாம் விவாதித்தவற்றைச் சுருக்கிச் சொல்வ தென்றால் இந்திய முஸ்லீம்கள் உள்பட இந்தியாவில் உள்ள பலதரப்பட்ட மொழிச் சமூகத்தினருக்கும், சமயப் பிரிவின

ருக்கும் இடையே பண்பாட்டு ஒருமை பெருமளவுக்கு இருந்து வருகிறது என்றும், புதிய தேசியப் பண்பாட்டை உருவாக்கு வதற்கான வாய்ப்புப் பெருமளவுக்கு இருக்கிறதென்றும் சொல்லலாம். ஆனால் இந்தத் தேசிய பண்பாடு முற்றான ஒருமையை இலக்காகக் கொள்ளாமல், பலதரப்பட்ட வட்டாரப் பண்பாடுகளையும், குழுப் பண்பாடுகளையும் முழுமையாக இணக்கமாக்குகின்ற ஒன்றாக இருக்க வேண்டும், மேலும் வேதகால இந்துப்பண்பாடு, பௌத்தப் பண்பாடு, புராண இந்துப்பண்பாடு முகலாயப் பண்பாடு, இந்துஸ்தானி பண்பாடு ஆகியவற்றின் சிறப்புக் கூறு களையும், நவீன மேற்கத்திய பண்பாட்டிலிருந்து இதுவரை நாம் பெற்றவற்றிலும், இனி பெறவிருப்பவற்றிலும் இருக்கக் கூடிய சீரிய கூறுகளையும் இணக்கமான சூழலில் கலக்கின்ற அளவுக்குப் புதிய தேசியப் பண்பாடு பரந்து பட்டதாகவும் இருக்கவேண்டும்.

15. புதிய தேசியப் பண்பாட்டை நோக்கி

1. மொழிப் பிரச்சினை

முக்கிய அரசியல் பிரச்சினையான பண்பாட்டுச் சிக்கலுக்குத் தேச விடுதலை இறுதித் தீர்வைக்கொணர்ந்தது என்றாலும், சிக்கலைத் தீர்த்ததைக்காட்டிலும் அதை மேலும் மோசமாக்கிய தாகத்தான் தோன்றுகின்றது. விடுதலையின் உடனடி விளைவாக, மேற்கத்திய பண்பாடு, ஆங்கிலமொழி ஆகியவற்றின் தாக்குறவு மெல்ல மங்கத் தொடங்கியது. பண்பாட்டுவாழ்வில் அவையிரண்டும் ஏற்படுத்தியிருந்த மேற்பூச்சு போன்றதான ஒருமையும் மெல்லச் சாயம்வெளுத்து, வேற்றுமை நிறைந்த உண்மையான வட்டாரப் பண்பாட்டு வண்ணங்கள் வெளிப் பட்டன. குறிப்பாக, தேசியமொழியாகவும் ஆட்சி மொழியாகவும் எம்மொழியை ஏற்பதென்ற கேள்வியினால் பெருத்த சிக்கல் தோன்றியது. நமது தேசிய ஒருமை வலுப்பெற்று வளர்வதற்குப் பதிலாக நலிந்து போகக் கூடிய அபாயம் ஏற்பட்டதுபோல் தோன்றியது.

நாடு விடுதலை பெற்றவுடனேயே எழுப்பப்பட்ட மொழிப்பிரச்சினை துன்பம் மிக்கதாக இருந்தாலும் அதனைத் தவிர்க்க முடியவில்லை. ஜனநாயக முறையிலான அரசியல் சாசனம், ஆட்சிமொழியில் மாற்றத்தை ஏற்படுத்தியது தவிர்க்க முடியாத ஒன்றானது. பொதுமக்களின் ஒப்புதல் வேண்டாத ஒரு சில ஆங்கிலேயர்களின் கைகளில் ஆட்சியதிகாரம் இருந்த வரையில் ஆங்கிலம் ஆட்சிமொழியாக இருந்திருக்கலாம். ஆனால், மக்களால் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்ட உண்மையானதோர் அரசு ஏற்பட்டவுடன், மக்களுடன் நெருங்கிப்பழகி அவர் களுடைய நன்னம்பிக்கையைப் பெறுவது அவசியமாகிறது.

மக்களுடன், அவர்களுடைய மொழியிலேயே பேசும் போது தான் அது சாத்தியமாகும். இதன் உட்பொருள் என்ன வென்றால், ஆட்சிநிர்வாகத்தின் மொழியாக ஆங்கிலத்தை அகற்றிவிட்டு அதற்குப்பதிலாக அந்தந்த வட்டார மொழி களைப் பயன்படுத்த வேண்டும். ஆனால் அதே சமயத்தில் மத்திய அரசின் ஆட்சிமொழியாகவும், மாநிலங்களுக்கும் மத்திய அரசுக்கும் இடையேயும், ஒரு மாநிலத்திற்கும் பிறிதொரு மாநிலத்திற்கும் இடையேயும் தொடர்பு மொழியாகவும் ஆங்கிலத்திற்குப் பதிலாகப் பொதுவானதோர் இணைப்பு மொழியும் தேவை.

விடுதலைக்கு முன்னர், மகாத்மா காந்தியின் வழிகாட்டு தலின்பேரில் சுதந்தர இந்தியாவில் இந்துஸ்தானியே மத்திய அரசின் மொழியாக இருக்கும் என்ற உட்கிடக்கையுடன் இந்துஸ்தானியை தேசியமொழியாக, இந்திய தேசியக் காங்கிரஸ் அங்கீகரித்தது. ஆனால் அரசியல் சாசனத்தைத் தயாரிக்கும் நேரம் வந்தபோது சூழ்நிலைகள் மாறிவிட்டன. கடுமையான நீண்ட விவாதங்களுக்குப் பின்னர் ஒரு வாக்கு வித்தியாசத்தில், தேவநாகரி எழுத்திலான இந்திமொழியே மத்திய அரசின் ஆட்சிமொழியாக இருக்கும் என்று தீர்மானிக் கப்பட்டது. ஒவ்வொரு மாநிலமும் தனது ஆட்சிப்பணிக்காக எந்த ஒரு மொழியையும் அல்லது மொழிகளையும் பின்பற்றும் அதிகாரமும் வழங்கப்பட்டது.

இந்திமொழியை ஆட்சிமொழியாக ஆக்குவதற்கு மூன்று காரணங்களின் அடிப்படையில் எதிர்ப்புத் தெரிவிக்கப் பட்டது.(1) இந்திமொழியைப் பேசுகின்ற வட்டாரங்களில் கூட சமஸ்கிருதமயமான இலக்கிய இந்திமொழி பேச்சுவழக்கி லிருந்து ஒழிந்துவிட்டதென்றும், அம்மொழியைப் புரிந்து கொள்ளக்கூடியவர்கள் வெகு சிலரே என்றும் இந்துஸ் தானியை ஆதரித்தவர்கள் கூறினார்கள்; (2) இந்திமொழியைப் பேசாதவர்கள், அதிலும் குறிப்பாக தென்னிந்திய மொழியைப் பேசியவர்களோ, ஆங்கிலத்திற்குப்பதிலாக ஆட்சிமொழி அந்தஸ்தை விரைவிலேயே இந்திமொழி பெற்றால், மத்திய அரசுப் பணிகளுக்கும் ஏனைய அனைத்திந்தியப் பணி களுக்கும் இந்திபேசும் மக்களுடன் சேர்ந்து தம்மால்

போட்டியிட முடியாது என்று எதிர்ப்புத் தெரிவித்தனர் (3) மேற்கத்திய கல்வி பயின்ற மக்களோ, இந்தியானாலும் வேறெந்த வட்டார மொழியானாலும் இனி வருங்காலத்தில் ஆட்சி நடைமுறைகளின் வாகனமாக இருக்கக்கூடிய, அதிலும் குறிப்பாக சட்டம், நீதி போன்ற துறைகளின் உயர்சொற்களை சுருக்கமாகவும் தெளிவாகவும் சொல்லக்கூடிய திறனற்றவை என்றனர்.

இத்தகைய எதிர்ப்புகளின் காரணமாக, அரசியலமைப்பில் போதிய பாதுகாப்புகள் ஏற்படுத்தப்பட்டன. அனைவரும் ஏற்றுக் கொள்ளக்கூடியதாக இந்திமொழியைப் பரப்புவதற்காக, இந்துஸ்தானியிலும் ஏனைய இந்திய மொழிகளிலும் உள்ள, அனைவராலும் புரிந்து கொள்ளக்கூடிய எளிய பதங்களையும் வடிவங்களையும் இந்தி மொழியில் சேர்த்துக்கொண்டு அதனை வளர்க்க வேண்டுமென்றும் அரசியல் சாசனத்தில் தெளிவாகக் கூறப்பட்டிருந்தது. ஆங்கிலத்திலிருந்து இந்திக்கு உடனடியாக மாறுவதால் ஏற்படக்கூடிய அபாயங்களைத் தவிர்ப்பதற்காக 1965 ஆம் ஆண்டுவரை ஆங்கிலமும் மத்திய அரசின் ஆட்சிமொழியாக இருக்குமென்றும், தேவைப்பட்டால் அதற்கப்பாலும் அது நீடிக்கும் என்றும் அரசியல் சாசனத்தில் சொல்லப்பட்டது. சட்ட மொழியைப் பொறுத்தவரையில், அதாவது உச்சநீதிமன்றம், உயர்நீதிமன்றங்கள், நாடாளுமன்றச் சட்டவரைவுகள், சட்டங்கள் ஆகியவற்றின் மொழியைப் பொறுத்தவரையில் நாடாளுமன்றத்தின் சட்டத்தால் மாற்றப்படும்வரை ஆங்கிலமே தொடர்ந்து நீடிக்கும் என்றும் தீர்மானிக்கப்பட்டது.

மேலும் முன்னெச்சரிக்கையாக, புதிய மொழிக் கொள்ளையை அமல்படுத்துவதற்கு முன்னர் குடியரசுத் தலைவரின் ஆணையின்பேரில் ஐந்தாண்டுகள் இடைவெளியில் இரண்டு குழுக்கள் நியமிக்கப்பட்டு, புதிய கொள்கையின் பல்வேறு அம்சங்களைப்பற்றிய பொது மக்களின் கருத்துக்கள் திரட்டப்பட்டு, அவற்றை பரிசீலனை செய்து, பிரிவு மக்களின் சட்டப்பூர்வமான நலனையும், நாட்டின் பொது நலனையும் பாதிக்காமல் அக்கொள்கையை நடைமுறைப்படுவது குறித்து குடியரசுத் தலைவருக்குப்

பரிந்துரைக்க வேண்டுமென்றும், அரசியல் சாசனத்தில் ஒரு ஷரத்துச் சேர்க்கப்பட்டது. இவற்றில் முதலாவது குழு 1954 ஆம் ஆண்டில் நியமிக்கப்பட்டு, 1956 ஆம் ஆண்டில் அறிக்கையைச் சமர்ப்பித்தது. மத்தியிலும் மாநிலங்களிலும் பின்பற்றப்பட வேண்டிய ஆட்சிமொழியைப் பற்றி அரசியல் சாசனத்தில் கூறப்பட்டுள்ள விஷயங்களை அங்கீகரித்தும், அவற்றை நடைமுறைப்படுத்துவதற்குரிய பயனுள்ள பல யோசனைகளையும் அந்த அறிக்கை வழங்கியது.

மொழிப்பிரச்சினைகள் அனைத்திற்கும் எளிதாகவும் விரைவாகவும் தீர்வு காணப்பட்டு விடும் என்று சொல்வது சிரமமானது. எனினும், கடந்த இருபதாண்டுகளாக அதிலும் குறிப்பாக மொழிக் குழு அறிக்கையை வெளியிட்டதற்குப் பின்னர், ஒன்றிரண்டு மாநிலங்களைத் தவிர நாடு முழுவதும் தெளிவான ஆக்கப்பூர்வமான சிந்தனைகள் தோன்றியுள்ளன. மொழி வெறியுணர்வு மங்கத் தொடங்கியதுடன், மக்களும் விட்டுக்கொடுத்து, புரிந்துகொள்ளும் மனப்பான்மையுடன் தமது மொழிப்பிரச்சினைகளைத் தீர்த்துக் கொள்ளத் தலைப்பட்டுள்ளனர். மொழிக் குழுவின் பரிந்துரைகளின்படி சர்வ தேச பண்பாட்டு மொழியாகவும் அறிவியல் மொழியாகவும் ஆங்கிலத்துக்கு முக்கிய இடமளித்து, திருந்திய வடிவத்திலான இந்திமொழியை பொதுவான இணைப்புமொழியாக ஏற்றுக் கொண்டு அரசியல் சாசனம் அங்கீகரித்துள்ள அனைத்துப் பிரதான இந்திய மொழிகளும் அவற்றின் எல்லைகளுக்குள் செழிக்க அனுமதிக்கபட்டால், புதிய தேசியப் பண்பாட்டைக் கட்டமைக்கும் பணி எளிதாகிவிடும். பேச்சு வழக்கு இந்துஸ்தானியைப் போல மிகவும் பரிச்சயமானதாகப் புதிய இணைப்பு மொழி இருக்குமானால், பொதுவானதாக இருந்த இந்துஸ்தானி பண்பாட்டின் எச்சங்களைக் கொண்டும், பல்வேறு வட்டாரமொழிகள் வழங்கியுள்ளவற்றின் சிறந்த கூறுகளைக் கொண்டும் புதிய தேசியப் பண்பாட்டை நாம் கட்டமைக்க முடியும்.

2. புதிய பண்பாட்டுக்கூட்டிணைப்பின் சிக்கல்கள்

வட்டாரப் பண்பாடுகள் அல்லது குழுப்பண்பாடுகளை

ஒரு பொதுவான தேசியப் பண்பாடாகக் கூட்டிணைத்தமை இந்திய வரலாற்றில் ஏற்கனவே மும்முறை நடை பெற்றிருக் கிறது. முதலில் ஆரிய-திராவிடக் கலப்பும், பின்னர் இந்து-பௌத்தக் கலப்பும், இறுதியாக இந்து-முஸ்லீம் பண்பாட்டுக் கலப்பும் நிகழ்ந்துள்ளன. இன்றும் அதே பிரச்சினையை நாம் எதிர்கொண்டுள்ளோம். ஆனால் ஈம்முறை அப்பிரச்சினை மேலும் குழப்பமாகவும், பல புதிய கூறுகளைக் கொண்ட தாகவும் இருக்கிறது.

பகுத்தறிவு சார்ந்த ஒரு தீர்வைப் பற்றிச் சிந்திக்கும் முன்னர், வேதகாலத்திலும் புராணகாலத்திலும் நிலவிய பண்பாட்டு வாழ்வை மீண்டும் உயிர்ப்பிக்க முயலவேண்டு மென நம்மில் சிலரை வலியுறுத்தும் வீணான மனப்போக்கி லிருந்து நாம் விடுபெற வேண்டும். அவ்வாறெனின், புறத் திருந்து வந்த அனைத்தையும், குறிப்பாக முஸ்லீம் பண் பாட்டின் கூறுகளை நாம் சேர்த்துக் கொள்ளவில்லை என்றாகி விடும். ஆனால் அந்தக் கூறுகள் அனைத்தும் இந்தியப் பண் பாட்டு வாழவின் அறிவுத் துறைகளிலும் அழகுணர்ச்சித் துறைகளிலும் முற்றிலுமாக உள்வாங்கப்பட்டு இந்தியப் பண் பாட்டின் குருதி நாளங்களில் ஜீவதார ஓடையாகக கலந்து விட்டன. இந்தக் கூறுகளை நமது பண்பாட்டு அமைப்பி லிருந்து குருதியைச் சிந்தியேனும் தனித்துப் பிரிக்க முனையும் எந்த முயற்சியும் வெற்றிபெறாது. அதனால் நமது பண்பாட்டு வளர்ச்சியின் ஊக்கம் கெடுக்கப்படுவதுடன், அதனை இறப்புக் காளாக்கக்கூடிய குருதிச் சோகை பீடித்துவிடும்.

ஆகவே, முதலில் நாம் உணரவேண்டியது என்ன வென்றால், இப்போததைய பொதுப்பண்பாட்டில் மேலா திக்கம் செலுத்துகின்ற பகுதி வடஇந்தியப் பண்பாடு என்பதே. அதனால்தான் தென்னகத்தில் அதன் தாக்குறவு மிகக் குறைவாகவே இருக்கிறது. உண்மையிலேயே அது தேசியப் பண்பாடாக வேண்டுமானால் பல்வேறு வட்டாரப் பண் பாடுகளின் சிறப்புக்கூறுகளை அதிலும் குறிப்பாக தென்னிந்திய பண்பாட்டின் சிறப்பு கூறுகளை உட்கிரகித்துக் கொள்ள வேண்டும். இதற்குப் பெருமளவு பண்பாட்டுத் தொடர்பு வேண்டும். இத்திசையில் ஏற்கனவே பல முக்கிய நட

வடிக்கைகள் மேற்கொள்ளப்பட்டிருக்கின்றன. மத்திய கல்வி அமைச்சகம் ஐம்பதுகளின் பிற்பகுதியில் இளைஞர்விழாக் கொண்டாட்டத்தைக் துவக்கியது; ஆண்டுதோறும் மாரிக் காலத்தின் துவக்கத்தில் அவ்விழா நடைபெறுகிறது. நாட்டின் பல பகுதிகளிலும் உள்ள பல்கலைக்கழக மாணவர்கள் சில நாட்களுக்குச் சேர்ந்து வாழவும், அவர்களுடைய வட்டாரப் பாண்பாட்டு வாழ்வியலைப் பற்றி-இசை, நாட்டியம், நாடகம், ஓவியம், சிற்பம் போன்றவற்றைப் பற்றி-பரஸ்பரம் மற்ற வர்கள் அறிந்து கொள்ள வாய்ப்பளிக்கிறது. பிரதிநிதித்துவ கலைகளுக்காக ஒன்றும், இசை, நாட்டியம்நாடகம் ஆகிய வற்றுக்காக ஒன்றும், இலக்கியத்துக்காக ஒன்றும் என மூன்று அகடமிகள் முன்பு நிறுவப்பட்டன. ஆனால் இவற்றின் உறுப் பினர்களும் ஆய்வாளர்களும் ஆண்டில் சிலநாள்கள் மட்டுமே கூடுகின்றனர். அதனால் பலதரப்பட்ட பண்பாட்டுக் கூறு களை கொண்ட நிரந்தரமான தேசியப் பண்பாட்டுக் கலவை ஒன்று ஏற்படத் தேவையான பண்பாட்டுப் பேராளர் களிடையே தொடர்ந்த உறவு இல்லாமல் போய்விடுகிறது. இந்த அகடமிகள், குப்தர் காலத்திலும் முகலாயர் காலத்திலும் இருந்தது போன்ற பண்பாட்டு ஆய்வகங்களாக மாறவேண்டு மானால், அவற்றை நிரந்தரமான கல்விக் கூடங்களாக மாற்ற வேண்டும். அங்கே அவற்றின் ஆய்வாளர்களுக்கு நிரந்தர இருப்பிடவசதி செய்துகொடுத்து, நிதிப்பிரச்சினைகள் ஏதுமில்லாத வகையில் தாராளமாக ஒய்வூதியம் வழங்கினால், இந்தியா என்ற இந்தப் பரந்த நிலப்பரப்பில் வாழும் பல தரப்பட்ட மக்களிடையே விரவியிருக்கும் உள்ளார்ந்த ஒருமை யுணர்வை வெளிப்படுத்துகின்ற வகையில் கலை, இலக்கியம் போன்றவற்றுக்கான பொதுவான தேசிய வடிவங்களை உருவாக்குவதில் அவர்கள் முழுமனதுடன் ஈடுபடுவார்கள். இந்தத் திசையில், கடந்த சில ஆண்டுகளாக, தேசிய புத்தக அறக்கட்டளை குறுகிய கால எழுத்தாளர் முகாம்களை ஏற்பாடு செய்துவருகிறது இந்த முகாம்களில் பல்வேறு வட்டார மொழிகளைச் சேர்ந்த எழுத்தாளர்கள் பலர் கலந்து கொள் கின்றனர். மேலும் இந்த அறக்கட்டளை 'ஆதான் ப்ரதான்' என்ற வரிசையில் ஒவ்வொரு மொழியிலும் தேர்ந்தெடுக்கப்

பட்ட சில நூல்களை மற்றமொழிகள் அனைத்திலும் மொழி பெயர்த்தும் வெளியிட்டு வருகிறது.

பல்வேறு மொழிப்பிரிவினரை தனித்தனியாகப் பிரிக்கும் தடைகளைத் தகர்க்கவும், அவர்களிடையே பண் பாட்டு ஒருமையுணர்வை ஊட்டி விழிப்புறச் செய்யவும் கூடிய மற்றொரு வழி பெருமளவில் ஆசிரியர்களைப் பரிவர்த்தனை செய்து கொள்வதாகும். ஒவ்வொரு மொழியைப் பேசுகின்ற பகுதியிலிருந்தும், பல இந்திய மொழிகளை அறிந்த ஆசிரியர் களைத் தெரிந்தெடுத்து, தாராளமான சலுகைகளை வழங்கி, பிற மொழிகளைப் பேசுகின்ற பகுதிகளில் நீண்டகாலம் தங்கி யிருந்து அந்தந்த வட்டார பண்பாட்டு உணர்வுகளின் உட் புகுந்து, பொதுவான இந்தியப் பண்பாட்டின் திரிபுகளைப் புரிந்துகொள்ள வாய்ப்பளிக்க வேண்டும். தேசிய அகடமி களின் ஆய்வாளர்களைப் போலவே இந்த ஆசிரியர்களும் தேசியப்பண்பாட்டை உருவாக்குபவர்களாகவும், அப் பண் பாட்டின் தூதுவர்களாகவும் இருப்பர்.

நாம் நோக்கமாகக் கொண்டுள்ள பண்பாட்டுக் கூட் டிணைப்பின் இரண்டாவது அம்சம், பிரிட்டிஷ் ஆட்சியின் பொருளாதார-அரசியல் ஆக்கிரமிப்புகளால் முன்னர் நம்மீது திணிக்கப்பட்ட மேற்கத்திய பண்பாட்டுத் தாக்குறவுகளில் சீரியவற்றை நாம் முழுமனதுடன் ஏற்றுக் கொள்வதாகும். நம்மை அடிமைப்படுத்தவும், நமது செல்வங்களைச் சுரண்டவும் அன்னிய ஆட்சியாளர்களால் நம்மீது திணிக்கப்பட்டவைதான் மேற்கத்திய பண்பாடுகள் என்ற எண்ணம் நம்மிடையே இருந்தவரை நாம் அவற்றை விரும்பாமலிருந்தோம் என்ப துடன், நம்மில் சிலர் அவற்றை மிகக்கடுமையாக எதிர்க்கவும் முற்பட்டோம். ஆனால் நாடு விடுதலையடைந்த பின்னர், நவீன மேற்கத்திய பண்பாட்டை ஒரு சார்பற்று தெளிவாக நோக்கி, நமக்கு உண்மையிலேயே பயன்படக்கூடியதாகவும் மதிப்புடையதாகவும் அந்தப் பண்பாடு மூலம் என்ன கிடைக்கும் என்று பார்த்தாக வேண்டும்.

கடந்த முப்பதாண்டுகால இந்தியாவின் வளர்ச்சிப் போக்கை நாம் திரும்பிப் பார்த்தோமானால், நமது நாட்டைப் புனரமைக்கும் பணியில் நம்முன் உள்ள, சமயச் சார்பற்ற

ஜனநாயக அரசு, சோசலிஷ சமுதாதய அமைப்பு, தொழில் துறை வளர்ச்சி ஆகிய மூன்று அடிப்படை நோக்கங்களும் மேற்கிலிருந்து வந்த கருத்துகளின் அடிப்படையிலானவை என்பது நமக்குப் புலனாகும். இந்த நோக்கங்களை எட்ட முயலு கின்ற வேளையில், மேலைநாட்டினரை அப்படியே கண்மூடித் தனமாகப் பின்பற்றாமல், மாறிவரும் நமது சூழலுக்கும் தேவை களுக்கும் ஏற்ப மேற்கத்திய கருத்துகளைப் பின்பற்றுகிறோம் என்பதே உண்மை. ஆயினும், ஐரோப்பா, அமெரிக்கா மற்றும் ஏனைய சோசலிஸ நாடுகளின் சமுதாய, அரசியல் அமைப் புகளைப் பற்றி இன்னும் உன்னிப்பாகக் கவனித்து அவற்றிட மிருந்து பெரும்பாலானவற்றைக் கற்றுக் கொள்ளவேண்டும். குறிப்பாக, நவீன தொழிற்துறை சமுதாயத்தைக் கட்டமைக்கத் தேவையான வளங்களுக்கும், தொழில்நுட்ப அறிவுக்கும், தொழில்துறையில் முன்னேறிய நாடுகளைப் பார்த்துப் பல வற்றைத் தெரிந்து கொள்ளவேண்டும், ஆக, நமது ஆன்மீக, அறநெறி, பண்பாட்டு வாழ்வை உருவமைப்பதில் பெரு மளவுக்கு நாம் நமது பாரம்பரிய மரபுகளைச் சார்ந்திருக் கிறோம். ஆனால் நமது அரசியல்-பொருளாதார வாழ்வைப் புனரமைப்பதற்குத் தேவையான உதவிக்கும் வழிகாட்டு தலுக்கும் பெருமளவுக்கு மேலைநாட்டினரையே நம்பியிருக்க வேண்டியுள்ளது என்றாலும் அதிலும் நியாயமிருக்கிறது.

தொழில்மயமாக்குவதற்கான நமது திட்டங்களில் வெற்றி பெறவேண்டுமானால், ஓரளவுக்கு நாம் நமது அறநெறி மாண்புகளின் அளவீட்டைத் திருத்தியமைக்க வேண்டுமென்ற தேளிவைப் பெற்றாக வேண்டும். பொருளாதார மாண்புகளை பொருண்மை மனப்போக்கு என்று கருதுகின்ற எந்த ஒரு நாடும், தொழில்துறை முன்னேற்றத்துக்கு அவசியமான இடை யறாத முயற்சியையும், அளவிறந்த தியாகங்களையும் செய்ய முடியாது. மனிதவாழ்வை நாம் மதித்தோமென்றால், மனிதன் உயிர்வாழ அவசியமான பொருண்மை வளங்களையும் நாம் போற்றியாக வேண்டும். இலட்சக்கணக்கான நமது சக குடிமக்களை வறுமையின் அவமானத்திலிருந்தும் நோவி லிருந்தும் மீட்க வேண்டியது நமது புனிதக்கடமை என்று நாம் எண்ணினோமானால், அதற்கு வேண்டிய செல்வங்களை

உற்பத்தி செய்வதும் அதே அளவுக்குப் புனிதமானது என்று போற்றவேண்டும். ஆடம்பரமான சொகுசு வாழ்க்கையை வேண்டுமானால் மோசமான பொருண்மைப் போக்கு எனலாம். ஆனால் சகமனிதன் கண்ணியத்துடனும், சுய மரியாதையுடனும் வசதியுடனும் வாழ்வதற்கு அவசியமான குறைந்தபட்சத் தேவைகளை வழங்க முயலுவது பொருண்மை வாதமன்று; மாறாக, ஆன்மீகவாதத்தின் மகோன்னத நிலைக்குச் செல்லும் வழி அது.

தொழில்துறை முன்னேற்றத்துக்குத் தேவையான மற்றொன்று, வாழ்வியல்பற்றிய தெளிவற்ற மூடத்தனமான பார்வையை விட்டோழித்து, நம்முடைய அறிவுத்தாகத்தைத் தணிப்பதற்காக மட்டுமின்றி, ஆசியாவிலும் ஆப்பிரிக் காவிலும் வறுமையின் கோரப்பிடியில் அகப்பட்டு வேதனை யுற்று அல்லலுறும் லட்சக்கணக்கான மக்களை மீட்கவும் வேண்டி நவீன அறிவியலை நாம் பயிலவேண்டுவதாகும்.

இதுபோலவே, சமயச் சார்பற்ற ஜனநாயக அரசையும், சோசலிஸ சமுதாயத்தையும் உருவாக்க, மேலைநாடுகளிட மிருந்தும், சோசலிஸ நாடுகளிடமிருந்தும் அரசியல் மற்றும் பொருளாதாரக் கருத்துக்களைக் கடன் வாங்கி அவற்றை நமது சூழலுக்கு ஏற்ப மாற்றிக் கொள்வதுடன் மட்டுமின்றி, சமயத் துறையிலும் அறிவாண்மைத் துறையிலும் சகிப்புத் தன்மையை வளர்க்கவும், தனிமனித சுதந்தர உணர்வை வளர்க்கவும், சமூகநீதியுடன் சுதந்தரக் கருத்தைக் கலக்க சுயேட்சையான முயற்சிகளை மேற்கொள்ளவும், அங்கிருந்து படிப்பினை களையும் நாம் கற்றுக்கொண்டாக வேண்டும். நமது அரசியல் சாசனத்தை உருவாக்கும்போது பின்பற்றியதைப் போல, பிற நாட்டு மக்களின் கருத்துகளையும் நடைமுறைகளையும் பயன் படுத்திக் கொள்ள நாம் தயங்கலாகாது.

ஆனால், நமது புதிய தேசியப்பண்பாட்டை பரந்துபட்ட வலுவான அடித்தளத்தின்மீது கட்டவேண்டுமானால், இன்னொரு பண்பாட்டுக் கூட்டிணைப்புப் பணியை நாம் செய்தாக வேண்டும். பெருமளவுக்கு நகர்ப்பகுதிகளிலேயே நின்றுவிட்ட மேல்மட்டத்து மக்கள் மற்றும் மத்தியதரமக்களின் பண்பாட்டைக்கிராமப்புற வெகுஜனப் பண்பாட்டுடன் கலந்

திணைப்பதே அப்பணி. மேம்பட்ட, செல்வச்செழிப்பான பண்பாடு நகரங்களில்தான் காணப்படுகின்றது என்பது உண்மை என்றாலும், அதற்கு உயிரோட்டமும் வலிமையும் தந்த வேர்கள் கிராமப்புற மண்ணின் ஆழத்தில் தான் காணப் படுகின்றன. எனவே, ஆரோக்கியமான வளமான பண்பாட்டு வளர்ச்சிக்கு, நகர்ப்புற வாழ்வுக்கும் கிராமப்புறவாழ்வுக்கும் இடையே நெருக்கமான தொடர்பு அவசியமானதுடன்,அவை ஒன்றுக்கொன்று தொடர்ந்து பரஸ்பர தாக்குறவை ஏற்படுத்து வதும் அவசியமாகும். கடந்த 150 ஆண்டுகளாக இந்தியாவின் பெரிய நகரங்களில், கிழக்கிலிருந்தும் மேற்கிலிருந்தும் வந்த பல்வேறான பண்பாட்டுக்கூறுகள் குவிந்தன என்றாலும், அவையனைத்தையும் இணக்கமானதோர் பண்பாடாக மாற்றக் கூடிய வினையூக்கி எதுவும் இல்லாததால், மேற்சொன்ன பரஸ்பர தாக்குறவு அவசியமானதாகும். கிராமப்புறங்களில் வறுமைக்கும் அறியாமைகக்கும் அப்பாலே இன்றும் காணப் படும் எளியவாழ்வின் அடிப்படையான பண்பாட்டு மாண்பு களை வினையூக்கிகளாகப் பயன்படுத்திக் கொள்ள வேண்டும்.

முன்பெல்லாம் கிராமங்களுக்கும் பெருநகரங்களுக்கம் இடையே பண்பாட்டுப் பரிமாற்றதிற்கான இடமாக சிறிய நகரங்கள் விளங்கின. ஆனால் இப்போது, பொருளாதார மாற்றங்களின் காரணமாக, குறிப்பாக ஜமீன்தாரி முறை ஒழிப்பினால், அச்சிறிய நகரங்களும் கிராமங்களாகத் தேய்ந்து வருவதால் கிராமப்புற பண்பாட்டு மையங்களுக்கும் நகர்ப் புறங்களுக்கும் இடையேயான தொடர்பு வெகுவாகக் குறைந்து போனது. இந்த அபாயத்தைத் தடுத்து நிறுத்த ஒரேவழி உகந்ததொரு தொழில்கொள்கையைப் பின்பற்றுவதே. ஒரு சில பெரிய நகரங்களில் மட்டும் தொழிற்சாலைகள் செறிந் திருப்பதற்குப் பதிலாக, அவற்றை கிராமப்புறங்களில் பர வலாக ஏற்படுத்தி, அதன்மூலம்கிராமங்களை ஓரளவுக்குப் பெரிய தொழில் நகரங்களாக ஆக்க வேண்டும். இதற் கிடையில், நாட்டுப்புறக் கலைகளையும் பண்பாட்டையும் ஊக்குவித்து, அவற்றை நகர்ப்புறங்களில் அறிமுகப்படுத்து வதுடன் வானொலி மற்றும் தொலைக்காட்சி மூலமாக அவற்றைப் பரப்புகின்ற அரசின் கொள்கையும் பெருமள

வுக்குப் பயனுள்ளதாக இருக்கும். எனினும் இப்பணியுடன், நகர்ப்புறக்கலைகள் மற்றும் பண்பாட்டையும் கிராமப் புறங் களுக்கு எடுத்துச் செல்வதும் அவசியமாகும். கிராமப்புறங் களுக்கான பொருளாதார முன்னேற்றத்திட்டங்கள், சுகாதாரத் திட்டங்கள் கல்விப் பணிகள் ஆகியவற்றுடன் கலை மற்றும் பண்பாட்டுப் பரப்பலும் நமது ஊரக வளர்ச்சித் திட்டங்களில் சேர்க்கப்படவேண்டும். நகரங்களில் இருக்கும் கலைஞர்கள் கிராமங்களுக்குச் சென்று பண்பாட்டு மலர்களாக சீரிய வடிவங்களையும், திருந்திய சுவைகளையும் கிராம மக்களுக்கு ஊட்டி, அவர்களிடமிருந்து, பண்பாட்டின் வேர் களான வாழ்வியல் நம்பிக்கையையும் மாந்த நேயத்தையும் கிரகித்துக் கொள்ள வேண்டும்.

ஆனாலும், நமது மனதில் ஆதிக்கம் பெற்றுள்ள, குறுகிய மனப்போக்குடைய கலை மற்றும் பண்பாடு பற்றிய மேற்குடி தனிமனித கருத்துகளை விட்டொழிக்காவிட்டால், கிராமிய பண்பாட்டுக்கும் நகர்ப்புறப் பண்பாட்டுக்கும் இடையேயான கூட்டுப்பிணைப்போ அல்லது, மேல்மட்டத்து மக்கள் மற்றும் மத்தியதரமக்களுக்கும் சாதாரண மக்களுக்கும் இடையேயான கூட்டுப்பிணைப்போ எதுவும் சாத்தியமாகாது. பண்பாடு என்பது சமூகத்தின் உயர்வகுப்பினரின் சிறப்பான மாண்புகளின் வெளிப்பாடு என்ற மேற்குடிக் கண்ணோட்டம் பிரபுத்துவ ஆட்சிக்காலத்தில் தோன்றியது. பண்பாடு என்பது அவர்களுடைய படைப்பே என்றும் அதனை அவர்கள் மட்டுமே அனுபவிக்க முடியும் என்ற நிலை அப்போதிருந்தது. பண்பாடு பற்றிய தனி மனித கருத்தினைப் பொறுத்த வரையில், பண்பாடு என்பது மனிதனின் புத்தாக்கத் தூண்டல் களின் பிரவாகம் என்றும், கட்டுப்பாடுகள் ஏதுமற்ற சூழலில் அத்தூண்டல்கள் தாமே பொங்கிப் பிரவகிக்கின்றன என்றும் கூறுகின்ற ஒரு கோட்பாட்டை அடிப்படையாகக் கொண்டது அது. இந்தக் போட்பாடுதான் சமயத்தில் மரபு மீறலையும், பொருளாதார வாழ்வில் முதலாளித்துவத்தையும், கலையில் அழிந்து விடக்கூடிய பலவிதமான அன்னிய பாணிகளையும் தோற்று வித்தது. இந்தக் கருத்துகளைப் பற்றி இங்கே விரிவாக விவாதிக்க வேண்டியதில்லை. ஜனநாயக, சோசலிஸ

சமுதாயத்தை நாம் ஏற்கிறோமென்றால், பண்பாடு பற்றிய மேற்குடிக் கருத்தையோ தனிமனித கருத்தையோ நாம் ஏற்கமுடியாது என்று சொன்னாலே போதும். பண்பாடு என்பது குறிப்பிட்ட ஒரு பிரிவின் தனியுரிமை என்று கூறுவது ஜனநாயக உணர்வுகளுக்கு எதிரானது. சமூகத்திற்குத் தீங்கு பயக்கின்ற வகையில் தனிமனிதனின் கருத்துக் கலப்பு வெளிப் பாடாக, பண்பாட்டுக்குத் தடையற்ற சுதந்தரம் அறிப்பது சோசலிஸ கருத்துக்கு மாறானது. சுதந்தரமும் சமத்துவமும் அடிப்படையாகக் கொண்ட சமுதாயத்தில், உயர்ந்தவன் தாழ்ந்தவன் என்ற வேறுபாடின்றி, ஏழை பணக்காரன் என்ற வித்தியாசமின்னறி அனைவருக்கும் பொதுவான மானுட மாண்புகளின் இணக்கமான வெளிப்பாடாகப் பண்பாடு குறிக்கப்படவேண்டும். அதுபோலவே, கலையையும் பண் பாட்டையும் உருவாக்கத் தனிமனிதன் தனது ஆற்றல்களைப் பயன்படுத்தப் பெருமளவு சுதந்தரம் தரப்பட வேண்டு மென்றாலும், சமுதாயத்தின் பொதுநலனுக்கு ஊறு விளைவிக் கின்ற எதையும் உருவாக்குவதற்கு அவனுக்கு ஊக்கமளிக்கக் கூடாது. உண்மையான கலை வளர இது தடையாய் இராது; மாறாக உதவியாய் இருக்கும்.

ஆனால், சமூகத்தின் நலனுக்காகக் கலையையும் பண் பாட்டையும் சேவை புரிவது போன்ற நிலையில் வைத்தீருப் பதற்காக கலைஞர்கள்பால் அரசாங்கம் அளவுக்கதிகமான நெருக்கடியை விதிப்பது என்று இதற்குப் பொருளன்று. கலை மற்றும் பண்பாட்டுப் படைப்புகள் பொதுவான சிவில் சட்டத்தை மீறுவதாக இல்லாமல் பார்த்துக் கொள்வதுடன் மட்டும் அரசு நின்றுவிட்டால் போதுமானது. இதற்கு மேலும், மக்களின் பண்பாட்டு வாழ்வில் தலையிடவும், பண்பாட்டு வாழ்வியலின் இலக்குகளைத் தீர்மானிக்கவும், அதன் போக்கினை வரையறுக்கவும் அரசுக்கு உரிமையளித்தால், சுதந்தரமான பண்பாட்டின் குரல்வளையை நெறிப்பதற்குச் சமமாகும். சுதந்தரம் கட்டுப்படுத்தப்படுகின்ற சூழலில் கலையும் பண்பாடும் தழைக்க முடியாது. ஜனநாயக சமுதாயத்தில் கலையையும் பண்பாட்டையும் நெறிப்படுத்திக் கட்டுப்படுத்தும் பணி, பொதுமக்களின் கருத்துக்கே விடப்படவேண்டும்.

இந்தியாவில் நாம் உருவாக்க முனைந்துள்ள நலஅரசு, பண் பாட்டு நிறுவனங்களுக்கும் கலைஞர்களுக்கும் நிதியுதவி அளித்து, கலையையும் பண்பாட்டையும் வளர்க்க ஊக்கமளிப் பதைத் தனது கடமையாகக் கருதவேண்டும். ஆனால் அதே சமயத்தில், தனது நோக்கத்தை நிறைவேற்றிக் கொள்வதற்காக அரசு இதை வாய்ப்பாகப் பயன்படுத்திக் கொண்டு கலைஞர் களின் சுதந்தரமான சிந்தனையையும் செயலையும் கட்டுப் படுத்த முயலக்கூடாது. இருந்தபோதிலும் பண்பாட்டு வாழ்வில் அரசின் கட்டுப்பாடு ஓரளவுக்குத் தேவைதான். நாட்டின் பண்பாட்டுச் சொத்துகளைச் சிதைப்பதிலிருந்தும் அழிப்பதி லிருந்தும் பாதுகாப்பதற்காகச் சட்டமியற்றும் அதிகாரம் அரசுக்கு வேண்டும். எடுத்துக்காட்டாக அரிய நூல்களும் கலைப்படைப்புகளும் நம்நாட்டிலிருந்து வெளிச் செல்வதைத் தடுக்கவும், வரலாற்றுச் சிறப்புடைய கட்டடங்கள் மற்றும் தொல்லியல் சிறப்புடைய ஏனைய பொருள்கள் போன்ற வற்றுக்குச் சேதமிழைப்பவர்களுக்குத் தண்டனை அளிக்கவும், ஆபாசமானதும் குழப்பம் விளைவிக்கின்றதுமான புத்தகங்கள், ஓவியங்கள், திரைப்படங்கள் போன்றவற்றைத் தடை செய் யவும் சட்டங்கள் இயற்றப்படவேண்டும். இத்தகைய கட்டுப் பாடுகள் பற்றி திட்டவட்டமான வரையறைகளைக் கூறுவது சிரமமானது. ஆனால் அத்தகைய கட்டுப்பாடுகள் ஆளும் கட்சி அல்லது எந்த ஒரு தனிப்பட்ட கட்சி அல்லது சமூகம் அல்லது இனத்தின் நலனைப் போற்றுவதாக இல்லாமல், பொது நலனுக்கு உகந்ததாகவும், அறநெறிகளைப் பேணிக்காப்ப தாகவும் இருக்கவேண்டும் என்று பொதுப்படக் கூறலாம்.

இதுவரை கூறியவற்றின் சுருக்கம்: வரலாற்றுச் சக்கரம் நம்மை மீண்டும் மையவிலக்கு விசைகள் செயல்படுகின்ற இடத் துக்குக் கொண்டு வந்திருக்கிறது. நம்நாட்டின் பண்பாடு சிதறிப் போகக்கூடிய அபாயம் ஏற்பட்டு, அதனால் அரசாங்கம் சீர்கெட்டு அழிந்து அன்னிய ஆதிக்கம் உருவாகக்கூடிய நிலையில் நாமிருக்கிறோம். முன்னர் இப்பிரச்சினை தீர்க்கப் பட்டது போலவே இப்போதும் இதற்குத் தீர்வு கண்டாக வேண்டும். அதாவது, வட்டாரப் பண்பாடு அல்லது குழுப்பண் பாடுகளைப் பேணி, அவற்றுடன் நமது உணர்வுகளையும்

அபிலாஷைகளையும் ஒருங்கிணைக்கக்கூடிய புதிய தேசியப் பண்பாட்டையும் வளர்த்து, அதன்மூலம் நாட்டின் ஒருமையையும் சுதந்தரத்தையும் நிலைநிறுத்த முடியும். இந்த இலக்கினை எட்ட நாம், பண்பாட்டுப் புனரமைப்பு பற்றிய நமது கருத்துகளை விட்டொழித்து, நமது பொதுவான இந்துஸ்தானி பண் .பாட்டில் எஞ்சியுள்ளவற்றை தேசியப் பண்பாட்டின் அடித்தளமாக ஆக்கி, அதன்மீது நாட்டின் பலவட்டாரங்களைச் சேர்ந்த ஊரகப் பண்பாடு நகர்ப்புறப் பண்பாடு மற்றும் மேற்கத்தியப் பண்பாடு ஆகியவற்றிலிருந்து பெறப்பட்ட சிறப்பம்சங்களைச் சேர்த்துப் புதிய பண்பாட்டை உருவாக்க வேண்டும். இத்தகைய பண்பாட்டுக் கூட்டிணைப்பினை தேசியமொழி ஒன்றுடன் துவக்கவேண்டும். ஏனெனில் மொழியே பண்பாட்டின் ஆன்மாவாகும்.

வேற்றுமையில் ஒருமை காண்பதே இந்தியப் பண்பாட்டின் சிறப்புக்கூறாக இருந்துவருகிறது. புதிய தேசியப் பண்பாட்டைக் கட்டமைக்கும் நமது முயற்சியில் இதனை நமது நோக்கமாகக் கொள்ளவேண்டும். இதில் நாம் வெற்றி கண்டோமென்றால் நமது பிரச்சினையைத் தீர்க்க இயலுவதுடன் மட்டுமின்றி இன்று உலகநாடுகள் அனைத்தும் எதிர்கொண்டுள்ள மனிதகுல ஒருமையை எட்டுவதென்ற மிக முக்கியமான பிரச்சினையைத் தீர்க்கவும் நாம் எடுத்துக்காட்டாகத் திகழமுடியும்.

சமூக வாழ்வியலைப் பொறுத்தவரையில், நம்மை வாட்டிய பல பிரச்சினைகளை சுதந்தரம் தீர்த்திருக்கிறதென்றாலும், அதனால் பல புதிய பிரச்சினைகளும் உருவாகியிருக்கின்றன. சுதந்தரத்துக்கு முன்னும், சுதந்தரத்துக்குப் பின்னும் சமூகமாற்றத்தின் போக்குகளில் இருக்கின்ற வித்தியாசம் இதுதான்; முன்னர், சமூக சீர்திருத்தவாதிகள் தம்முடைய தாராளக் கண்ணோட்டத்தினால், பொதுவான சமூக அமைப்பை மாற்றாமல் தனிநபர்களைச் சீர்திருத்துவதன் மூலம் சமூகத்தீமைகளை ஒழிக்க முயன்றனர். ஆனால் சுதந்தரத்துக்கு முன்னிருந்த போலித்தனமான, கட்டுப்பாடற்ற ஜனநாயகம் கூட, பாரம்பரியமான சமுதாய அமைப்பில் தேவையான மாற்றங் களை ஏற்படுத்தியது. இப்போதோ, சுதந்தர இந்தியா

தனது தொழிலகச் சமுதாயத்துக்கு சோசலிஸ மாதிரியை உருவாக்கத் தீர்மானித்திருப்பது, அடிப்படையான மாற்றத்தை புலப்படுத்துகிறது. இதனால் பல சிரமங்கள் ஏற்படும் என்பதில் ஐயமில்லை. ஆனால், மாற்றம் நிகழாமல் தடுக்க வீணே முயலு வதைக் காட்டிலும், சிக்கலான பிரச்சினைகளை நேரிடையாக எதிர் கொண்டு அவற்றுக்கு நாம் தீர்வு காணவேண்டும்.

மகளிரின் அடிமைநிலையை ஒழித்தல், தீண்டாமை ஒழிப்பு, திருமணம் மற்றும் வாரிசுரிமை சம்பந்தப்பட்ட சட்டங் களைத் தளர்த்துதல் போன்ற சமூக சீர்திருத்த நடவடிக்கைகளை உடனடியாக மேற்கொண்டாக வேண்டுமென, சென்ற நூற் றாண்டின் துவக்கத்திலேயே வெள்ளறிவு பெற்ற இந்தியத் தலைவர்கள் சிலருக்குத் தோன்றியது. பிரம்ம சமாஜம், பிரார்த்தன சமாஜம், இராமகிருஷ்ணமிஷின். சர்வஜன சபை, இந்திய சேவாதளத் தொண்டர்அமைப்பு போன்றவை மேற் கொண்ட சமய மற்றும் சமுதாய முன்னேற்ற இயக்கங்கள் அனைத்தும் இத்தகைய சீர்திருத்தங்களுக்காகவே செயல் பட்டன. முதல் உலகப் போருக்குப்பின்னர், சமூக சீர்திருத் தத்தை அதிலும் குறிப்பாக தீண்டாமை ஒழிப்பை முக்கியமான தாகக் கொண்ட 'ஆக்கப்பூர்வ திட்டம்' ஒன்றை மகாத்மா காந்தி துவக்கினார். தீண்டத்தகாதவர்கள் என்று சொல்லப்பட்டவர் களுக்கு 'ஹரிஜன்' என்ற கண்ணியமான பெயரிட்டு அழைத்த காந்தி, சாதி இந்துக்களைப் போலவே அவர்களுக்கும் சமமான சமூக உரிமைகளையும் சமய உரிமைகளையும் பெற்றும் தரவும், விசேஷமான பொருளாதார பாதுகாப்பினையும் அரசியல் பாதுகாப்பினையும் பெற்றுத்தரவும் முயன்றார். இந்த இயக்கங் களின் பயனாக, சமுதாய சீர்திருத்தக் கருத்துகள் சமுதாயத்தின் பெரும்பகுதிக்கு ஊடுருவிப் பரந்து, மக்களின் வாழ்க்கை முறையில் முக்கிய விளைவுகள் ஏற்பட்டன. கற்றறிந்த மக்களின் கருத்துத் தெளிவினால் பிரிட்டிஷ் அரசு கூட நெருக் கடிக்கு ஆட்பட்டு, தனது அரசியல் காரணங்களுக்காக மரபு மீறா மக்களுடன் சேர்ந்துகொண்டு, சிறார் மனத்தைத் தடை செய்யவும், ஆதிதிராவிடர்கள் ஆலயங்களுக்குள் சென்று வழிபடும் உரிமையை அளிக்கவும் சட்டங்கள் இயற்றி சில சமூகச்சீர்திருத்தங்களைப் புகுத்தியது.

நாம் முன்னரே சொன்னது போல், மனிதனுடைய சுதந் தரத்தையும் கண்ணியத்தையும் மதித்துப்போற்றவேண்டும் என்ற உணர்வே, சுதந்தரத்துக்கு முன்னர் தோன்றிய சமூக சீர்திருத்த இயக்கங்களுக்கு உயிர்த்துடிப்பை ஊட்டியது. பால், சாதி, வகுப்பு வேறுபாடுகளின்றி ஒவ்வொருவருக்கும் சுய முன்னேற்றத்திற்கும், சுயவெளிப்பாட்டுக்கும் முழுமையான வாய்ப்புகள் அளிக்கப்படவேண்டுமென்று சீர்திருத்தத்தை வலியுறுத்தியவர்கள் வேண்டினார்கள். சமுதாய அமைப்பில் அடிப்படையான மாற்றம் எதுவுமின்றி இதனை நிறைவேற்ற முடியும் என்றவர்கள் நம்பினர். எடுத்துக் காட்டாக இந்து சமூகத்தின் ஆதாரப்பிடிப்பான சாதி முறையையோ, கூட்டுக் குடும்ப வாழ்வு முறையையோ ஒழிப்பது அவசியமானதன்று என்றும், விரும்பக்கூடியதன்று என்றும் அவர்கள் எண்ணினர். இந்த முறைமைகள் விதித்துள்ள சில கட்டுதிட்டங்களை தளர்த் தினாலேயே அவர்களுடைய நோக்கத்தை எட்டிவிடமுடியும். ஆனால், ஒரு புறத்தில் சாதிப்பகுப்பாலும், மறுபுறத்தில் கூட்டுக் குடும்ப வாழ்வாலும் சுற்றி வளைக்கப்பட்டுள்ள இந்துவுக்கு சுய முன்னேற்றத்திற்கும் சுயகட்டுப்பாட்டுக்கும் போதிய சுதந் தரமோ வாய்ப்புகளோ கிட்டவில்லை. எனவே, துணிச்சல் மிக்க சீர்திருத்தவாதிகள் சலர் சாதிமுறையை எதிர்த்து அதற்கு முடிவுகட்ட முனைந்தனர். கூட்டுக்குடும்ப முறையைப் பொறுத்தவரையில், அதனை எதிர்க்க அமைப்புரீதியான இயக்கம் ஏதுமிருக்கவில்லை என்றாலும், அதைப்பற்றிய அதிருப்தி அடையாளங்கள் வெளிப்பட்டதுடன், பகிரங்கமான போராட்டங்களும் தோன்றின.

சுதந்தரம் கிட்டியதன் பயனாக, சமூகச்சீர்திருத்த நடவடிக் கைகளுக்கு இயல்பாகவே உத்வேகம் கிடைத்ததுடன், அர சாங்கம் மற்றும் தனியார் அமைப்புகளின் கூட்டு முயற்சிகளின் முன்னேற்றம் முடுக்கிவிடப்பட்டது. சட்டப்பூர்வ ஷரத் துகளைப் பொறுத்தவரையில், ஆடவருக்கும் மகளிருக்கும், ஆதி திராவிடர்களுக்கும் சாதி இந்துக்களுக்கும், நமது அரசியல் சாசனம் சமஉரிமை அளிக்கிறது. திருமணம், வாரிசுரிமை போன்றவை சம்பந்தப்பட்ட, முன்னேற்றக்கருத்துகளும் தாராளப் போக்கும் கொண்ட பல சட்டங்களை நாடாளு

மன்றம் இயற்றியது. இந்தச் சட்டங்களை அமல்படுத்த அரசு தன்னாலியன்ற அனைத்தையும் செய்தது என்பதிலும் ஐய மில்லை. ஆதிதிராவிடர்களுக்கு கல்வியிலும் வேலை வாய்ப் பிலும் சிறப்புச் சலுகைகள் அளிக்கப்பட்டன. மகளிரின் தகுதிக்கேற்ப அலுவல்களும் மதிப்புகளும் அளிக்கப்பட்டன. திருமணம் மற்றும் வாரிசுரிமை தொடர்பான வழக்குகளில் நீதிமன்றங்கள் மகளிருக்குச் சரியான நியாயம் வழங்கின. ஆனால் சமூகத்தில், முன்பிருந்தது போலவே ஒரு சார் பெண்ணமும், ஏற்றத்தாழ்வும், அநியாயப்போக்குகளும் நிலவு கின்றன. அவற்றை வேருடன் களைந்தெறிவது அரசின் அதி காரத்திலோ நீதிமன்றங்களிலோ இல்லை; மாறாக தனிநபர்கள் மற்றும் அமைப்புகளின் சீர்திருத்த ஆர்வமும், முயற்சிகளும் அதற்குத் தேவை. பண்பாட்டு வாழ்வைப் போலவே சமுதாய வாழ்விலும் அரசு மற்றும் மக்களின் மனப்பூர்வமான ஒத்து ழைப்புடன்தான் சீர்திருத்தத்தையும் முன்னேற்றத்தையும் உரு வாக்க முடியும். அதேவேளையில், அரசாங்கத்தின் பணிகள் மற்றும் தனிநபர்களின் பணிகளைத் திட்டவட்டமாக வரை யறை செய்வதிலும் கவனம் செலுத்த வேண்டும்.

சமூக சீர்திருத்தத்தை மூன்று நிலைகளில் ஏற்படுத்தலாம் என்று பொதுப்பட நாம் கூறலாம்:

1. முதலாவதாக, சீர்திருத்தவாதிகளும் சீர்திருத்த அமைப் புகளும் நாம் விழைகின்ற மாற்றத்திற்கு மக்களின் கருத்தைத் திரட்ட வேண்டும்.

2. மக்கள் எல்லாரும் பொதுப்பட ஒப்புக்கொண்டு, சுய நலமிகளும், மாறவே முடியாதவர்களும் மட்டும் எதிர்ப்புத் தெரிவிக்கின்ற நிலையில் மாற்றத்தை ஏற்படுத்தத் தேவையான சட்டங்களை அரசு இயற்றவேண்டும்

3. பின்னர், சீர்திருத்தத்தை துவக்கிய அதே அமைப் புகளும் மக்களும், புதிய சட்டங்களின் ஷரத்துகளைப் பரப்பி அவற்றை நடைமுறைப்படுத்த அரசுக்கு உதவ வேண்டும்.

எனவே, சமூக சீர்திருத்தப்பணிகளில் அரசைக் காட்டிலும் தனியார் அமைப்புகளும் தனிநபர்களும் பெருஞ் சுமையை ஏற்கவேண்டும். நம் நாடு எதிர்கொண்டுள்ள சிக்கலான இந்தக் காலகட்டத்தில் அவர்களுடைய பணி

இரட்டைக் கூறுகளையுடையது. பொதுமக்களின் ஆதரவைப் பெற்றுச் சட்டப்பூர்வமாக்கப்பட்ட சமூக சீர்திருத்த நடவடிக் கைகளை இயன்ற அளவு துரிதமாகச் செயல்படுத்துவதுடன், சமூக அமைப்பில் அடிப்படையான மாற்றத்தை ஏற்றுக் கொள்ள மக்களைத் தயார்ப்படுத்தவும் வேண்டும்.

துவக்கத்திலேயே நாம் கூறியதுபோல இந்த மாற்றங்களை நோக்கி நம்மை இட்டுச் செல்கின்ற சூழல்கள் அனைத்தும் நாட்டின் அரசியல் விடுதலையால் விளைந்த நேரடிப் பயன்களாகும். அவற்றில் இரண்டை இங்கே குறிப்பிடலாம். முதலாவதாக, நமது அரசியல் சாசனத்தில் உத்தரவாத மளிக்கப்பட்டுள்ள அடிப்படை மனித உரிமைகளினால் படித் தறிந்த மக்களிடையேனும் த ிநபர் சுதந்தரம், பொறுப் புணர்வு போன்றவை பற்றிய விழிப்புணர்வு உருவாகி யிருக்கிறது. இரண்டாவதாக, தொழில்துறை வளர்ச்சியின் துவக்கக்கட்டத்தில் எப்போதும் இருப்பதுபோலவே, பெரும்பான்மையான மக்களின் வருவாயில் குறிப்பிடத்தக்க மாற்றம் ஏதுமின்றி வாழ்க்கைச் செலவு மட்டும் உயர்ந்து வருகிறது. இந்த இரண்டு காரணிகளும் சேர்ந்து, ஆடவர் மகளிர் அனைவரையும், சில இனங்களில் சிறாரைக்கூட, வீட்டி லிருப்பதை விடுத்து, வாழ்க்கையை நடத்துவதற்காக அலுவல கங்களிலும், கடைகளிலும், தொழிற்சாலைகளிலும் வேலை செய்ய வைத்திரக்கின்றன. இதன் காரணமாக பெரிய கூட்டுக் குடும்பங்கள் சிதறிப்போய், கணவன், மனைவி, குழந்தைகள் மட்டும் கொண்ட பல சிறிய குடும்பங்கள் தோன்றின. மேலும், மிகவும் காலங்கடந்து மணம் புரிகின்ற அல்லது மணம் புரியாமலேயே போகின்ற ஆண்கள் மற்றும் பெண்களின் எண்ணிக்கையும் அதிகரித்துக் கொண்டேபோகிறது. அதே வேளையில் கிராமங்களில் இருந்து மக்கள் நகரங்களுக்கு இடம் பெயர்கின்றனர். இந்த மாற்றங்களினால் புதிய பிரச்சினைகள் உருவெடுத்துள்ளன. எடுத்துக்காட்டாக, நகரங்களில் பணி யாற்றுகின்ற தனித்துத் தற்காப்பற்றிருக்கும் மகளிர் எதிர் கொள்ளும் சமூகப்பிரச்சினைகள், பெற்றோர் இருவரும் வேலைக்குச் சென்றுவிடுகின்ற நிலையில் அவர்களுடைய குழந்தைகளை வளர்ப்பதான பிரச்சினை, கவனிப்பார் யாரு

மற்ற முதியோர்களின் பிரச்சினை, இருப்பிடப் பற்றாக்குறை, பெருகிவரும் சேரிகளும் அவற்றால் ஏற்படும் சுகாதாரக் கேடுகள் மற்றும் மக்களின் தார்மீக நெறியில் ஏற்படும் பிரதிகூலமான விளைவுகள் போன்றவற்றைச் சொல்லலாம். இத்தகைய மாற்றங்களுக்குக்கீழ்காணும் மூன்றுவழிகளில் ஏதேனும் ஒன்று மூலமாக சமூக சீர்திருத்தவாதிகள் செயல் பட்டாக வேண்டும்; தொழில்துறை வளர்ச்சியை அவர்கள் எதிர்க்கவேண்டும்; அல்லது அந்த வளர்ச்சியுடனே பழைய சமூக அமைப்பைப் பேணிக்காத்து இத்தகைய பிரச்சினை களைத் தோற்றுவிக்கும் மாற்றங்கள் நிகழாமலிருக்கப் போராட வேண்டும்; அல்லது தொழில்மயமாதலையும் அதன்வழிவரும் சமூக மாற்றங்களையும் ஏற்றுக்கொண்டு, அவ்வாறு உருவான பிரச்சினைகளைத் தீர்க்க முயலவேண்டும்.

தொழிற்துறை முன்னேற்றத்தை எதிர்ப்போர் பலர் நம் நாட்டில் இருக்கின்றனர். பொருண்மை வழியான வசதிகளும் சௌகரியங்களும் ஆன்மீக முக்திக்குத் தடையென எண்ணி, துறவு போன்ற எளிய தன்னடக்க வாழ்வு வாழ வேண்டும் என்பவர்களே அவர்கள். தொழில்துறை முன்னேற்றத்தின் முழுமையான நோக்கம் பொருண்மைச் சுகவாழ்வுக்கு வேண்டிய வழிகள் அனைத்தும் உருவாக்குவதே என்பதால் தொழில்மயமாதலை அவர்கள் எதிர்ப்பதில் நியாயமிருக்கிறது. ஆனால், நமது சீர்திருத்தவாதிகளில் பெரும்பாலோர், வறு மையையும் பிணையையும் ஒழிக்கவும், சமூகத்தின் ஆன்மீக நிலையையும் அறநெறி நிலையையும் உயர்த்துவதற்கும் ஒரே வழி தொழிமயமாக்குவதுதான் என்று கூறுவது வியப் பளிக்கிறது. சமூக அமைப்பில் எவ்விதமான அடிப்படை மாற்றம் ஏற்படுவதைத் தடுக்கமுடியும் என்றும், நாம் மேலே சொன்ன பிரச்சினைகள் எழாமல் தவிர்க்க முடியும் என்றும் அவர்கள் நம்புகின்றனர். தொழில்மயமான நாடுகள் அனைத்தின் வரலாற்றைக் காணும்போது, தொழில்மய மாவதால் சமுதாய அமைப்பில் மாற்றம் ஏற்படுவது தவிர்க்க முடியாதது என்றும், அதனைத் தடுக்கும் முயற்சிகள் அனைத்தும் வீணென்றும் புலப்படும். எனவே, ஆக்கப் பூர்வமான பகுத்தறிவு சான்ற ஒரே வழி என்னவென்றால்,

தொழில்ரீதியாக முன்னேறிய சமுதாயமாக மாற நாம் விரும் பினால், வியத்தகு மாற்றங்களையும் அவற்றால் எழும் பிரச் சினைகளையும் எதிர்கொள்ளத் தயாராக இருக்க வேண்டும். இத்தகைய பிரச்சினைகளை எதிர்கொண்ட பிற நாடுகள், சரியான திட்டமிடலாலும், சமூகச் சட்டங்களாலும், சமூக நல மற்றும் சமூக சீர்திருத்த இயக்கங்களாலும் அவற்றைத் தீர்ப்பதில் வெற்றிகண்டன. அந்த நாடுகளின் முன்னு தாரணத்தைப் பின்பற்றி, நமது சூழலுக்கு ஏற்ற நடவடிக் கைகளை மேற்கொண்டு, தொழில்துறை முன்னேற்றத்தால் ஏற்படும் விரும்பத்தகாத சமுதாய விளைவுகளை நாம் ஏன் தவிர்க்கக்கூடாது என்று சிந்திக்க வேண்டும்.

பொதுப்பண்பாடும் பொது நோக்கங்களும் கொண்ட ஜனநாயக சமுதாயத்தை உருவாக்க, நமது கல்வி முறையிலே ஜனநாயக உணர்வை ஊட்டி, அதனை ஒருங்கிணைந்த ஒரு முழுமையாக்க வேண்டும். முதலாவது நோக்கத்தை அடைய, சாதி, இன வேறுபாடின்றி சிறுவர் சிறுமியர் அனைவருக்கும் கட்டாயமாக இலவச ஆரம்பக்கல்வி அளிப்பதுடன், திறமை யுடைய மாணவர் அனைவருக்கும் உயர்கல்வி பயில சமவாய்ப் புகள் தரப்படவேண்டும். இரண்டாவது நோக்கத்தில், பொதுக் கல்விக்கும் தொழிற்கல்விக்கும் உள்ள இடை வெளியும், சமயக்கல்விக்கும் சமயம் சாராத கல்விக்கும் உள்ள இடைவெளியும், குறைந்தபட்சம் ஆரம்பநிலையிலாவது குறை கப்படவேண்டும். அத்துடன், எல்லாக் குழந்தைகளுக்கும் பொதுவான ஒருங்கிணைந்த அடிப்படைக் கல்வி முறையை உருவாக்க வேண்டும்.

முதலாவது நோக்கத்தைப் பொறுத்தவரையில், ஆறு முதல் பதினான்கு வயதுவரையிலான குழந்தைகள் அனை வருக்கும் அரசியல் சாசனம் அமலுக்கு வந்த பத்தாண்டு களுக்குள், அதாவது 1960 க்குள் கட்டாயமாக இலவசக் கல்வி அளிக்க வேண்டுமென அரசியல் சாசனத்தில் விதிக்கப் பட்டிருக்கிறது. ஆயினும், மத்திய அரசும் சில மாநில அரசு களும் எல்லா நிலைகளிலும் கல்வியைப் பரப்புவதற்காக பல நடவடிக்கைகளை மேற்கொண்டுள்ள போதிலும், அனை வருக்கும் கட்டாயமாக எட்டாண்டுகள் இலவசக் கல்வி அளிக்க

வேண்டும் என்ற இலக்கில் நாம் மிகவும் பின்தங்கியிருக் கிறோம். மேற்கல்வியைத் தொடர சமவாய்ப்பளிப்பது பற்றிய விஷயமோ இன்னும் மோசமாக திருப்தியற்ற நிலை யிலே இருக்கிறது. ஏழைக்குடும்பங்களைச் சேர்ந்த மாணவர்கள் துவக்கக்கல்விக்கு அப்பால் மேற்கல்வி பயில அரசின் உதவித தொகை வேண்டியுள்ளது. ஆனால் அரசோ இதுவரை, ஆதி திராவிடர் குழந்தைகளுக்கும், பிற பின்தங்கிய வகுப்பினர் குழந்தைகளுக்கும் நலிந்த பிரிவினரில் அறிவுக்கூர்மையுடைய குழந்தைகளுக்கும் மட்டுமே கல்வி உதவித்தொகை வழங்கி வந்துள்ளது. ஆறிலிருந்து பதினான்கு வயதுவரையிலான சிறார் அனைவருக்கும் இலவசமாகத் துவக்கக் கல்வி அளிப் பதற்கும், தகுதியும் திறமையுமுடைய நலிந்த பிரிவு மாண வர்கள் அனைவருக்கும் உயர்நிலைப்பள்ளிகளிலும் பல் கலைக்கழகங்களிலும் உயர்கல்வி பயில உதவித்தொகை வழங் குவதற்கும் பெருமளவுக்கு நிதிவளங்கள் தேவை என்பதில் ஐய மில்லை. உள்ளாட்சி அமைப்புகளும் பொது மக்களும் உதவி ப ்த்தாலன்றி எந்த ஓர் அரசும் இவ்வளவு பெருந் தொகையைத் திரட்டுவது என்பது இயலாக ஒன்றாகும். ஆனால், ஒவ்வொரு குழந்தைக்கும் சிறந்த கல்வியை நாம் அளிக்காதவரை, ஜனநாயக சோசலிஸ சமுதாயத்தை அமைப்பதென்ற நம்முடைய பேச்சுக்கு எவ்விதப் பொருளு மில்லை என்பதை நாம் நினைவிலிருத்த வேண்டும். எனினும் நெருங்காலத்தின் வளர்ச்சித் திட்டங்களில் இதுவரை இருந் ததைக்காட்டிலும் கல்வித்துறைக்கு மேலும் கவனம் செலுத்தப் படலாம் என்று தெரிகிறது.

ஒருங்கிணைந்த கல்விமுறையைப் பொறுத்தவரையில், விடுதலைக்குப் பின்னர் மிகக்குறைந்த அளவே கவனம் செலுத் தப்பட்டது. துவக்கநிலையிலேயே கல்வியை அறிவுத்துறை, ஆன்மீகத்துறை, தொழில்துறை என்று பிரித்து, இந்த மூன்று வகையான கல்வி முறைக்கும் தனித்தனி கல்விக்கூடங்கள் இருந்ததால் நம் குழந்தைகளின் வளர்ச்சி பழுதடைந்ததாய் ஒரு சார்பினதாக ஆனது என்பதை மகாத்மா காந்தி மட்டுமே கண்டார். அக்கல்விமுறை, குழந்தைகளை ஒருங்கிணைந்த மக்களாக ஆக்கவும், அவர்கள் முழுமைநிலையை அடையவும்

உதவவில்லை. எனவே அவர், கல்வியின் ஆரம்பகட்டத்தில் 'கை, தலை, இதயம்' ஆகிய மூன்றும் ஒருசேர இணக்கமாக வளரவேண்டுமென வலியுறுத்தினார். கல்வியைப் பற்றிய காந்தியின் கருத்தை கீழ்க்கண்ட பகுதி ஒரளவுக்கு விளக்க மளிக்கும்:

அறிவாற்றலுடைய ஒருவனின் உண்மையான கல்வி என்பது கைகள், பாதங்கள், காதுகள், நாசி போன்ற உட லுறுப்புகளுக்கு முறைப்படப் பயிற்சி அளிப்பதன் மூலமே வரும் என நான் சொல்லுவேன். வேறுவகையாகச் சொல்வ தென்றால், குழந்தையின் உடலுறுப்புகளைத் திறம்படப் பழக்குவதன் மூலம் அதனுடைய நுண்ணறிவைச் சிறப் பாகவும் துரிதமாகவும் வெளிக் கொணரலாம். ஆனால் மனதின் வளர்ச்சியும் உடலின் வளர்ச்சியும் ஒரு சேர அமைந்து அத்துடன் ஆன்மாவின் விழிப்புணர்வும் ஏற்படா விட்டால் மனவளர்ச்சி என்பது மட்டும் ஒரு சார்பான விஷய மாகிவிடும். எனவே குழந்தைக்கு உடற்கல்வியுடன் ஆன்மீகக் கல்வியும் சேர்த்தளிக்கப்படும்போதுதான் மனம் சரியானபடி எல்லாத்துறை வளர்ச்சியையும் பெறும். கட்புலனாகா முழுமையை அவை உள்ளடக்கியுள்ளன. எனவே இக்கோட் பாட்டின்படி, அவற்றைத் துண்டு துண்டாகவோ, ஒன்றுடன் ஒன்று சாராமலோ வளரச் செய்ய முடியும் என்பது பொய்மைத் தோற்றமே.[1]

காந்தியடிகள் கல்விபற்றிய தம்முடைய கருத்துக்குச் செயல்முறை வடிவம் கொடுக்க கல்வித்துறை நிபுணர்களின் உதவியை நாடினார். குழந்தையின் கல்விக்கு அவசியமானது என்று கருதப்படுகின்ற அனைத்து அறிவும், திறனும், செயல்களும் பயனுள்ள ஒரு தொழிலைச் சுற்றியதாக அமைந்து, அந்தக் கல்வி முறை முழுவதுமே வாய்மை மற்றும் அஹிம்சை நெறிகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு சமூக உணர்வையும் அறநெறி உணர்வையும் ஊடுருவிக் கலப்பதான அடிப்படைக் கல்வித்திட்டம் ஒன்றைத் தயாரித்தளிக்குமாறு அந்நிபுணர் களைக் காந்தியடிகள் கேட்டுக் கொண்டார். இந்திய அரசும்

1. ஹரிஜன், 8 மே 1937, ப. 104.

கூட இந்த அடிப்படைக்கல்வித் திட்டத்தில் சில விஷயங்களைத் தவிர்த்து அப்படியே ஏற்றுக் கொண்டதுடன், இந்த அடிப் படையிலேயே அனைத்து ஆரம்பக்கல்வியும் மெல்லமெல்ல மாற்றியமைக்கப்பட வேண்டுமென விழைந்தது. 1956 ஆம் ஆண்டின் இறுதியில் இத்தகைய அடிப்படை மாதிரிப் பள்ளி களில் 11 லட்சத்திற்கும் அதிகமான மாணவர்கள் பயின்றனர்.

ஆனால் மத்திய அரசும், சில மாநில அரசுகளும் இந்த அடிப்படைக் கல்வித்திட்டத்தை அரை மனதோடுதான் ஏற்றுக் கொண்டனவே ஒழிய, அத்திட்டம் ஏற்படுத்தப்பட்ட உணர் வுடன் அதை நிறைவேற்ற ஒரு போதும் முயலவில்லை. சமீபத்தில், இந்திய அரசின் கல்வித்துறை நிபுணர்கள், கல்வி முறை பற்றிய நவீன கருத்தகளின் அடிப்படையில் பிறமுறை களைப் போலவே கல்விமுறையையும் கொண்டுவருவது குறித்து ஆழ்ந்து சிந்தித்து வருகின்றனர். மிகவும் குறைவாக உள்ள வளங்களைக் கொண்டு எந்த அளவிற்கு இம்முயற்சியில் வெற்றி பெறுவார்கள் என்பதைப் பொறுத்திருந்து பார்ப்போம்.

இதுகாறும் சொல்லப்பட்டவை அனைத்தும் செய்யப் பட்டுவிட்டால், இந்தியத் தேசம் மற்றும் தேசியப் பண்பாடு என்பவை, இந்தியா என்பது தொன்மையான மக்களின் இருப்பிடமாகத் திகழ்கின்ற அதேவேளையில், 'நாடு' என்ற புதிய பொருளில் இளைய நாடாக இருக்கின்றதென்ற பிரச்சினையை எதிர்கொள்ளவேண்டியிருக்கும். மக்கள் என்ற வகையில் இந்தியர்கள், காலங்களைக்கடந்து நின்ற மரபுகளின் அடிப்படையான திட்டவட்டமான வாழ்வியல் நெறியை நிலை நிறுத்தியுள்ளனர். நாடு என்றவகையில, நவீன யுகத்தின் குழப்பங்களையும் கலகங்களையும், சீற்றங்களையும் அழுத்தங் களையும் கண்டிருக்கின்றனர். இந்தக் காலகட்டத்தின் கண் மூடித் தனமான, இலக்கில்லாத வேகம் நிறைந்த பெருவெள்ள அலையிலே தமது பிடிப்புகள் இழுத்துச் செல்லப்படுவதை அவர்கள் விரும்பவில்லை. ஆனால், சுதந்தர ஜனநாயக அரசைத் தேர்ந்தெடுத்த பின்னர், கடந்த காலத்தின் தேக்க முற்றுப்போன கடலேற்றப்பகுதியில் நீடித்திருக்க முடியாது என்பதையும், அமைதிக்கடலில் நிலைகுலையாமல் இருக்க

முடியாது என்பதையும் அவர்கள் உணர்ந்துள்ளனர். எனவே நிலையான செயலற்றதற்கும், இயக்கமுள்ளதற்கும் இடையே-பழமைக்கும் புதுமைக்கும் இடையே-ஒரு சமநிலையை அவர்கள் எட்டியாக வேண்டும்.

பகுப்பாய்வில் இறுதியாக நாம் எட்டுகின்ற பிரச்சினை இதுதான். இப்பிரச்சினையைச் சரிவர சமாளிப்பதற்கு முன்னர் பலதரபட்ட குழுவான பண்பாடுகளை, அடிப் படையான பொதுமை தேசியப்பண்பாட்டில் இணைக்கமுறச் செய்வதே உடனடியாகத் தீர்க்க வேண்டிய பிரச்சினையாகும். இப்பிரச்சினையைத் தீர்ப்பதற்காக, இயன்றவரை விளக் கமாகப் பிரச்சினையை எடுத்துரைத்து, செயல்படுத்தக்கூடிய சில ஆலோசனைகளை வழங்கி அதன் முக்கியத்துவத்தை வலியுறுத்திக் கூறி, எளிய பங்களிப்பு ஒன்று செய்யப் பட்டிருக்கிறது. ஆனால், இந்திய வரலாற்றின் நெருக்கடி மிக்க இந்தக் காலகட்டத்தில் இந்தியாவின் இலக்கினை வழிகாட்டக் கடமையும் உரிமையும் பெற்றுள்ள அரசியல் தலைவர்களும் அறிஞர்களும் இணைந்து முயற்சிகள் மேற்கொண்டதால்தான் இப்பிரச்சினைக்குத் தீர்வு ஏற்படும். இந்தியா எதிர் கொண்டுள்ள பண்பாட்டுப் பிரச்சினையானது அரசியல் பிரச்சினை மற்றும் பொருளாதாரப் பிரச்சினைகளைக் காட்டிலும் முக்கியத்துவம் குறைந்ததன்று என அவர்களுக்கு உணர்த்துவதில் வெற்றி கண்டோமெனில் நமது பணி நிறை வேறியதாகக் கொள்ளலாம்.

Printed at The Central Electric Press A-12/1 Naraina Indl. Area, Phase-I, New Delhi-28.